عرفان و منطق

عرفان و منطق

برتراند راسل

ترجمهٔ نجف دریابندری

انتشارات ناهید

راسل، برتراند راسل، ۱۸۷۲ـ۱۹۷۰ م.
Russell, Bertrand Russell
عرفان و منطق/ برتراند راسل؛ ترجمهٔ نجف دریابندری. ــ تهران: ناهید، ۱۳۸۴.
۲۱۰ ص. ISBN 964-6205-47-X
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Mysticism and logic.
چاپ سوم.
۱. فلسفه ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. منطق ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. عرفان ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. دریابندری، نجف، ۱۳۰۸ـ ، مترجم. ب. عنوان.
۱۹۲ B۱۶۴۹/ر۲۳ع۴
۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران ۸۲ـ۲۸۶۵۱م

● برتراند راسل
● **عرفان و منطق**
● ترجمهٔ نجف دریابندری
● چاپ اول: ۱۳۴۹
● چاپ دوم: ۱۳۸۲
● چاپ سوم: ۱۳۸۴
● حروفچین: سعید شبستری
● چاپ گلشن
● شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

● با همکاری انتشارات علمی و فرهنگی
انتشارات ناهید

فهرست

یادداشت مترجم

مقالاتی که این کتاب را تشکیل می‌دهد از چند کتاب مختلف فراهم شده است؛ عرفان و منطق نام یکی از آنهاست. در آن کتاب علاوه بر مقالهٔ «عرفان و منطق»، که اساسی‌ترین مقالهٔ کتاب است، مقالات دیگری هم هست که در کتاب حاضر نیامده است. عنوان عرفان و منطق را مترجم به‌کتاب حاضر داده است؛ زیرا تصور می‌کند اساسی‌ترین مقالهٔ کتاب حاضر نیز همین مقاله است. درجهٔ اهمیت سایر مقالات فرق می‌کند. پاره‌ای از آنها نسبتاً سبک است و متعرض مسایل دشوار فلسفی نمی‌شود؛ پارهٔ دیگر سنگین‌تر است، و گاه نویسنده در آنها نظریات اساسی خود را طرح کرده است. هر دو دستهٔ مقالات، به نظر مترجم، از روشن‌ترین و خواندنی‌ترین مقالات راسل است. تشخیص این دو دسته را مترجم بر عهدهٔ خوانندگان می‌گذارد.

تهران، ۲۴ شهریور ۱۳۴۹

ن. د.

یادداشت مترجم بر چاپ دوم

در چاپ دوم این کتاب به جای مقدمهٔ چاپ اول که مجملی از شرح حال نویسنده بود، مقالهٔ «چگونه می‌نویسم» گذاشته شده، و مقالهٔ «پراگماتیسم» نیز اضافه شده است. پاره‌ای اغلاط نیز که در چاپ اول راه یافته بود تصحیح شده است. به‌این ترتیب می‌توان امیدوار بود که چاپ حاضر نسبت به چاپ اول از حیث مطلب اندکی سنگین‌تر، و از حیث چاپ اندکی صحیح‌تر باشد.

ن. د.

۱

چگونه می‌نویسم

من نمی‌توانم مدعی بشوم که می‌دانم چگونه باید نوشت، یا اینکه یک منقد خوب چه پندی باید به من بدهد که نوشتنم پیشرفت کند. حد اعلای کاری که از دستم برمی‌آید این است که چیزهایی دربارهٔ تلاشهای خودم نقل کنم.

من تا بیست‌ویک سالگی دلم می‌خواست کم و بیش به سبک جان استوارت میلز بنویسم. از ساختمان جمله‌هایش و طرز مطلب پروراندنش خوشم می‌آمد. ولی در عین حال آرمان دیگری هم داشتم که گمان می‌کنم ناشی از ریاضیات بود. دلم می‌خواست همه چیز را با کمترین کلماتی که با آنها ادای مطلب به روشنی ممکن باشد بیان کنم.

پیش خودم می‌گفتم که شاید آدم باید به جای ادبا از بادکر[1] سرمشق بگیرد. گاهی ساعتها کوشش می‌کردم برای پیدا کردن کوتاه‌ترین جمله‌ای که بتواند مطلبی را بی‌ابهام برساند، و برای این مقصود حاضر بودم قید هرگونه زیبایی بیان را بزنم.

اما در بیست‌ویک سالگی تحت تأثیر آدم دیگری قرار گرفتم، و او

---

۱. گویا مقصود راسل کارل بیدکر Baedeker باشد که ناشر کتابهای راهنمای مسافرت بوده است. مقصود اشاره‌به‌خشکی مطلب این کتابها است. ــ م.

لوگن پیرزال اسمیت برادر زن آینده‌ام بود. اسمیت در آن ایام مطلقاً به صورت کلام، در مقابل مضمون، نظر داشت. خدایانش فلوبر و والتر پیتر بودند، و من حاضر بودم قبول کنم که راه یاد گرفتن نویسندگی این است که انسان اسلوب کار آنها را تقلید کند. اسمیت قواعد سادهٔ گوناگونی به من یاد داد که من فقط دو تایش را به یاد دارم: «بعد از هر چهار کلمه‌ای یک ویرگول بگذار، و کلمهٔ «و» (عطف) را به‌کار نبر، مگر در ابتدای جمله.» مؤکدترین اندرزش این بود که انسان همیشه باید مطلبش را وانویس کند. من با جدیت این کار را می‌کردم، ولی می‌دیدم که تقریباً همیشه تحریر اولم از تحریر ثانی بهتر است. این کشف باعث شد که بعدها کلی وقت صرفه‌جویی کنم. البته این قاعده را در مورد معنی به‌کار نمی‌برم؛ فقط در صورت به‌کار می‌برم. هر وقت که اشتباه مهمی در نوشته‌ام پیدا کنم، همهٔ مطلب را از نو می‌نویسم. اما وقتی که از معنی جمله‌ای راضی باشم با صورت جمله کاری نمی‌توانم بکنم.

من خیلی آهسته و به تدریج راههایی کشف کرده‌ام که بی‌نگرانی و اضطراب بنویسم. وقتی که جوان بودم هرکار جدی تا مدت درازی ــ شاید مدت بسیار درازی ــ بیرون از حدود توانایی‌ام به نظرم می‌رسید. خودم را به یک حال عصبی می‌انداختم، از ترس این‌که آن کار هرگز سرانجام نگیرد. بارها شروع به نوشتن می‌کردم، و چون دلم راضی نمی‌شد نوشته‌ام را پاره می‌کردم. سرانجام دریافتم که این‌گونه تلاشها وقت تلف کردن است. معلوم شد که بعد از آن که دربارهٔ کتابی در باب فلان موضوع اندیشیدم و مقدمتاً خوب جوانب آن را به نظر آوردم، به یک دورهٔ پختن و پروراندن مطلب در ذهن نیمه هشیار احتیاج دارم که شتاب در آن جایز نیست و اندیشیدن به عمد در آن، اگر هم اثر کند، اثر بد می‌کند. گاهی پس از چندی می‌دیدم که اشتباه کرده‌ام و آن کتابی که در نظر داشته‌ام نخواهم

توانست بنویسم. ولی غالباً بختم بیشتر یاری می‌کرد. پس از آن که بر اثر اندیشیدن بسیار سخت مسئله را در ضمیر ناهشیارم می‌نشاندم، مطلب به طور پنهانی رشد می‌کرد تا آن که ناگهان راه حل مسئله با روشنی خیره کننده‌ای ظاهر می‌شد، و فقط می‌ماند اینکه بنشینم و آنچه را به صورتی الهام‌مانند بر من آشکار شده بود بنویسم.

عجیب‌ترین مورد این روش، و موردی که باعث شد من بعدها به این روش متکی شوم، در آغاز سال ۱۹۱۴ پیش آمد. من تعهد کرده بودم که در مجالس درس لوول در بوستون مدرسی کنم، و موضوعی که انتخاب کرده بودم «دانش ما از جهان خارجی» بود. سراسر سال ۱۹۱۳ را دربارهٔ این موضوع اندیشیدم. وسط سال تحصیلی در اتاقم در کمبریج، موقع مرخصی در مهمانسرای دنجی در قسمت علیای رود تمز، دربارهٔ موضوع درسم می‌اندیشیدم، به چنان شدتی که گاه نفس کشیدن از یادم می‌رفت و نفس‌زنان از آن حال درمی‌آمدم، انگار که از کابوس وحشتناکی بیدار شده‌ام. اما هیچ نتیجه‌ای نداشت. به هر نظریه‌ای که به فکرم می‌رسید ایرادهای کشنده‌ای وارد بود. سرانجام نومید شدم و برای گذراندن عید کریسمس به رم رفتم، بدین امید که در تعطیلات تجدید قوایی بکنم. در آخرین روز سال ۱۹۱۳ به کمبریج برگشتم و، با آنکه تمام مشکلاتم هنوز لاینحل بود، چون فرصت کوتاه بود ترتیبی دادم که درسم را به بهترین وجهی که می‌توانستم به تندنویسی تقریر کنم. صبح فردا که دختر تندنویس دم در ظاهر شد ناگهان عین آنچه می‌خواستم بگویم در نظرم آمد، و تمامی کتاب را بی‌لحظه‌ای تردید تقریر کردم.

من نمی‌خواهم اغراق گفته باشم. کتاب نقص بسیار داشت، و حالا عقیده دارم که اشتباهات جدی هم در آن بود. اما بهترین کاری بود که در آن زمان از من ساخته بود، و اگر در نوشتن آن روش آهسته‌تری به کار می‌بستم

(با آن مدت زمانی که در اختیار داشتم) برایم تقریباً مسلم است که کتاب بدتری می‌نوشتم. دیگران را نمی‌دانم، ولی روش درست برای من همین است که گفتم. من به این نتیجه رسیده‌ام که، تا آن‌جاکه قضیه به من مربوط می‌شود، فلوبر و پیتر همان بهتر که فراموش شوند.

گرچه در باب اینکه چگونه باید نوشت آنچه اکنون عقیده دارم با آنچه در هیجده سالگی عقیده داشتم چندان فرقی ندارد، سیر من به هیچ رو بر خط مستقیم نبوده است. در نخستین سالهای این قرن مدتی دلم می‌خواست که انشای رنگین‌تر و ادبی‌تری داشته باشم. این همان زمانی است که کتاب «پرستش انسان آزاد» را نوشتم، و این کتابی است که حالا به آن چندان اعتقادی ندارم. در آن ایام من در نثر میلتون غوطه می‌خوردم و جملات غلتان او در حفره‌های ذهن من طنین می‌انداخت. نمی‌توانم بگویم که حالا دیگر آن جملات را ستایش نمی‌کنم، ولی برای من تقلید کردن آنها آلوده به نوعی بی‌صداقتی است. راستش را بخواهید، هر تقلیدی خطرناک است. از حیث انشا هیچ نوشته‌ای بهتر از «کتاب دعا» و ترجمهٔ رسمی کتاب مقدس نیست، ولی این آثار مبین نوعی از اندیشه و احساس هستند که با اندیشه و احساس عصر ما فرق دارد. سبک انشا ارزشی ندارد، مگر آنکه بیان صمیمانه و کمابیش خود به خود شخصیت خود نویسنده باشد؛ و تازه آن هم در صورتی که شخصیت نویسنده ارزش بیان داشته باشد. اما گرچه تقلید محض همیشه مردود است، از آشنایی با نثر خوب فایدهٔ بسیار به دست می‌آید. خصوصاً در پروراندن حسن وزن نثر.

دستورهای ساده‌ای هست ــ البته شاید نه به‌سادگی دستورهای برادرزن من، لوگن پیرزال اسمیت ــ که به نظر من می‌شود به نویسندگان نثر مرسل توصیه کرد. اول: اگر کلمهٔ کوتاهی افادهٔ معنی کند، هرگز کلمهٔ دراز به‌کار نبرید. دوم: اگر بخواهید جمله‌ای بنویسید که در ضمن آن

ناچارید چندین معترضه بیاورید، چندتا از این معترضه‌ها را در جملهٔ دیگری بیاورید. سوم: نگذارید که آغاز جمله در خواننده انتظار پدید آورد که در پایان جمله خلاف آن ظاهر می‌شود. مثلاً این جمله را در نظر بگیرید که ممکن است در نوشته‌ای در باب جامعه‌شناسی بیابید: «افراد انسانی از رفتار ناپسند کاملاً برکنار هستند، منتها فقط در صورتی که شرایط لازم معینی، که جز در نسبت کمی از موارد واقعی فراهم نمی‌شود، بر اثر حصول توافق دشواری بین اوضاع مساعد، خواه فطری و خواه محیطی، اتفاقاً منجر به تولید فردی شود که در او بسیاری از خصایص به نحوی که از لحاظ اجتماعی مفید است از حد عادی منحرف شده باشد.» حالا بگذارید ببینیم این جمله را می‌توان به زبان آدمیزاد ترجمه کرد یا نه. من این را پیشنهاد می‌کنم: «همهٔ آدمها، یا تقریباً همهٔ آدمها، رذلند. آنهایی که رذل نیستند هم از حیث نسبت و هم از حیث تربیت بخت بلندی داشته‌اند.» این جمله هم کوتاه‌تر است و هم فهمیدنش آسان‌تر، و درست همان مطلب جملهٔ قبلی را هم بیان می‌کند. ولی متأسفانه باید بگویم که هر استادی اگر به جای جملهٔ اول جملهٔ دوم را به‌کار ببرد، از دانشگاه بیرونش می‌کنند.

این نکته اندرزی به خاطر من می‌آورد که برای آن عده از شنوندگان من که ممکن است استاد دانشگاه باشند مفید خواهد بود. من مجازم زبان ساده به‌کار برم، برای اینکه همه می‌دانند من اگر بخواهم می‌توانم منطق ریاضی هم به‌کار برم. این جمله را در نظر بگیرید: «بعضی از مردم با خواهر عیال متوفای خود ازدواج می‌کنند.» من می‌توانم این را به زبانی بیان کنم که فهمیدن آن مستلزم چندین سال تحصیل باشد. این به من آزادی می‌دهد. من به استادهای جوان پیشنهاد می‌کنم که نخستین اثرشان را به زبانی بنویسند که فقط چند نفر اهل اصطلاح آن را بفهمند. این کار را که کردند،

آن وقت دیگر می‌توانند هر مطلبی را که دارند به زبانی بیان کنند که همه «حالی‌شان بشود». در این ایام که حیات و ممات ما هم دست استادهای دانشگاه است، من جز این نمی‌توانم فکر کنم که اگر جنابان استادان پند مرا به‌کار بندند مستحق حق‌شناسی ما خواهند بود.

۴

چرا به فلسفه پرداختم

انگیزه‌هایی که مردمان را به‌فلسفه کشانده گوناگون بوده است. باحرمت‌ترین انگیزه‌ها میل به شناختن جهان بوده است. در زمان قدیم که فلسفه و علم از هم متمایز نبودند این انگیزه غالب بود. انگیزهٔ دیگری که در قدیم بسیار مؤثر بود فریبنده بودن حواس بود ــ سؤالاتی از این قبیل: رنگین‌کمان در کجاست؟ آیا اشیا همان هستند که در آفتاب به نظر می‌رسند، یا آن که در ماهتاب؟ یا به عبارت جدیدتر، آیا اشیا واقعاً همان هستند که به چشم برهنه می‌آیند یا آن که از پشت میکروسکوپ دیده می‌شوند؟ چیزی نگذشت که مسئلهٔ بزرگتری هم به این معماها افزوده شد. وقتی که یونانیان دربارهٔ خدایان المپ به شک افتادند، برخی از آنها جانشین عقاید دیرین را در فلسفه جستجو کردند. از ترکیب این دو انگیزه، حرکت دوجانبه‌ای در فلسفه آغاز شد: از یک طرف پنداشته شد که بسیاری از آنچه در زندگی روزمره به‌نام دانش شناخته می‌شود دانش واقعی نیست؛ و از طرف دیگر بیشتر فلاسفه گفتند که یک حقیقت فلسفی عمیق‌تر هست که از عقاید عادی ما دربارهٔ اینکه جهان چه باید باشد ثابت‌تر است. کمابیش در سراسر فلسفه، شک انگیزه بوده است و یقین هدف. شک دربارهٔ حواس، شک دربارهٔ علم، شک دربارهٔ الهیات همیشه

وجود داشته است. نزد بعضی از فلاسفه یک شکل شک بارزتر بوده است و نزد بعضی شکل دیگر. همچنین فلاسفه در پاسخهایی که در برابر این شکها ارائه کرده‌اند، و حتی در اینکه اصولاً پاسخی ممکن باشد، اختلاف فراوان داشته‌اند.

همهٔ این انگیزه‌های دیرینه دست به هم دادند و مرا به جانب فلسفه راندند؛ اما دو انگیزه خصوصاً در من مؤثر افتادند. انگیزه‌ای که زودتر اثر کرد و دیرتر پایید عبارت بود از آرزوی یافتن دانشی که بتوان آن را یقیناً راست دانست. انگیزهٔ دیگر یافتن جوابی بود برای تمایلات دینی.

گمان می‌کنم نخستین چیزی که مرا به فلسفه راهبری کرد (هرچند در آن هنگام کلمهٔ «فلسفه» برای من ناشناس بود) در یازده سالگی برایم پیش آمد. کودکی من بیشتر در تنهایی گذشت، چون‌که یگانه برادرم هفت سال از من بزرگتر بود. بی‌شک به سبب تنهایی ممتد، من قدری در خود فرو رفتم و وقت زیادی برای اندیشیدن داشتم، بی‌آنکه معلومات زیادی داشته باشم تا اندیشه‌ام را با آن ورزش دهم. هرچند هنوز از این نکته آگاه نبودم، از استدلال لذت می‌بردم ـ که از مشخصات ذهن ریاضی است. پس از آنکه بزرگ شدم اشخاص دیگری را هم شناختم که از این حیث مانند من بودند. یکی از دوستانم، جی. اچ. هاردی G.H. Hardy که استاد ریاضیات محض بود، این لذت را خیلی دوست می‌داشت. یک بار به من می‌گفت که اگر بتواند دلیلی پیدا کند که من پنج دقیقهٔ دیگر خواهم مرد، البته از مرگ من متأسف خواهد شد، ولی لذت پیدا کردن دلیل بر تأسفش چربید. من در این خصوص کاملاً با او همدل بودم و هیچ نرنجیدم. پیش از آنکه به تحصیل هندسه بپردازم شخصی به من گفته بود که هندسه چیزها را ثابت می‌کند، و وقتی که برادرم به من گفت حاضر است هندسه به من درس بدهد همین نکته باعث شد که من خیلی خوشحال بشوم. هندسه در آن

زمان هنوز همان هندسهٔ اوقلیدس بود. برادرم ابتدا با تعاریف شروع کرد. من تعاریف را راحت پذیرفتم. اما بعد نوبت به اصول رسید. برادرم گفت که «اینها قابل اثبات نیستند، اما باید آنها را فرض گرفت تا باقی قضایا را بتوان اثبات کرد.» با شنیدن این کلمات امیدهای من فرو ریختند. من پیش خودم فکر کرده بودم که چقدر عالی است که آدم چیزی را پیدا کند که بتوان آن را ثابت کرد. و معلوم شد که این کار را فقط به‌کمک فرضیاتی می‌توان کرد که خودشان دلیلی ندارند. به من برخورد. به برادرم نگاه کردم و گفتم «اگر این چیزها قابل اثبات نیستند، پس من چرا باید قبولشان کنم؟» برادرم گفت «خوب، اگر اینها را قبول نکنی نمی‌توانیم ادامه بدهیم.» من با خودم اندیشیدم که «بد نیست باقی داستان را هم بشنوم»، و بنابراین اصول را عجالتاً قبول کردم. اما در زمینه‌ای که در آن انتظار روشنی بی‌چون و چرا داشتم، شک و سرگشتگی در دلم برجا ماند.

اما با وجود این شکها که بیشتر اوقات فراموششان می‌کردم و غالباً با خود می‌گفتم لابد جوابی دارند که هنوز پیدا نشده است، از ریاضیات لذت فراوانی می‌بردم. در حقیقت از این رشته خیلی بیش از هر رشتهٔ دیگر لذت می‌بردم. خوشم می‌آمد که دربارهٔ انطباق ریاضیات با عالم مادی فکر کنم، و امیدوار بودم که یک روز ریاضیات رفتار انسان نیز به دقت ریاضیات علم مکانیک به وجود آید. این امید را از آن جهت داشتم که از استدلال خوشم می‌آمد. و غالب اوقات این انگیزه بر تمایل به اختیار یا ارادهٔ آزاد ــ که آن را هم در دل می‌پروراندم ــ می‌چربید. با این همه، هرگز نتوانستم بر شکهای اساسی خود دربارهٔ اعتبار ریاضیات چیره شوم.

وقتی که شروع به آموختن ریاضیات عالی کردم اشکالات تازه‌ای به من حمله‌ور شدند. استادان من برهانهایی به من ارائه می‌کردند که به نظر من غلط می‌آمد، و بعدها دانستم که غلط بودن این برهان پیش از آن معلوم

شده است. من در آن هنگام، یا تا مدتی بعد از رفتن به دانشگاه کمبریج، نمی‌دانستم که ریاضیدانهای آلمانی براهین بهتری پیدا کرده‌اند. بدین جهت برای پذیرفتن اقدامات قهرمانی فلسفهٔ کانت آمادگی داشتم. این فلسفه دیدگاه پهناور تازه‌ای را نشان می‌داد که از آن‌جا اشکالاتی که مرا ناراحت کرده بود ناچیز و بی‌اهمیت به نظر می‌رسید بعدها به‌این نتیجه رسیدم که اینها همه غلط است، اما این نتیجه فقط وقتی به دست آمد که در منجلاب مابعدالطبیعه خوب غوطه خوردم. در انتقال به فلسفه یک چیز مرا یاری داد، و آن نوعی دلزدگی از ریاضیات بود که بر اثر زیاد باریک شدن در مسایل ریاضی، و زیاد جذب شدن در آن نوع مهارتی که برای قبول شدن در امتحانات لازم است، به‌من دست داده بود. کوشش برای به‌دست آوردن فوت و فن امتحانات باعث شده بود که ریاضیات به‌صورت نوعی بازی ماهرانه و تمهید زیرکانه و خلاصه چیزی شبیه به جدول کلمات متقاطع در نظرم جلوه کند. در پایان سه سال اول دانشگاه کمبریج، وقتی که آخرین امتحانات ریاضی را گذراندم، سوگند خوردم که دیگر به‌ریاضیات نگاه نکنم، و همهٔ کتابهای ریاضی را فروختم. در این حال، مطالعهٔ فلسفه مثل دیدن یک افق تازه پس از سر برآوردن از یک دره برایم لذت‌بخش بود.

من یقین را فقط در ریاضیات جستجو کرده بودم. مانند دکارت (که آثارش هنوز برایم ناشناس بود) می‌اندیشیدم که وجود خود من برای من غیر قابل تردید است. و مانند دکارت ممکن دیدم که تصور کنم جهان بیرون رؤیایی بیش نیست. اما اگر هم چنین باشد، رؤیایی است که واقعاً دیده می‌شود. و این نکته که من این رؤیا را می‌بینم برایم یقین قطعی بود. این طرز فکر ابتدا وقتی که شانزده سال داشتم برایم پیش آمد، و بعدها که شنیدم دکارت آن‌را اساس فلسفهٔ خود قرار داده است خیلی خوشحال شدم.

در کمبریج علاقهٔ من به فلسفه انگیزهٔ دیگری هم پیدا کرد. شکّاکیتی که باعث شده بود حتی در ریاضیات هم شک کنم در احکام اساسی دین نیز مرا به شک انداخته بود، ولی من مشتاق بودم راهی پیدا کنم که لااقل چیزی که بشود اسمش را اعتقاد دینی گذاشت برای خودم نگاه دارم. از سن پانزده تا سن هجده مقدار زیادی وقت و فکر صرف اعتقاد دینی کردم. احکام اساسی دین را یکایک معاینه کردم، و از ته دل امیدوار بودم که دلیلی برای قبول آنها پیدا کنم. افکارم را در دفتری یادداشت می‌کردم، و این دفتر را هنوز هم دارم. این افکار البته خام و متناسب سن جوانی بودند، اما در آن وقت در برابر شکاکیتی که به من القا می‌کردند جوابی نداشتم. در کمبریج با دستگاههای کامل فکری آشنا شدم که پیشتر از آنها خبر نداشتم، و تا چندی افکاری را که در تنهایی پیش خودم پرورانده بودم رها کردم. در کمبریج با فلسفهٔ هگل آشنا شدم که، در طی نوزده مجلد مغلق، مدعی بود که چیزی را اثبات کرده است که به عنوان روایت مرتب و مکملی از اعتقادات قدیم می‌توان به کار بست. هگل جهان را به صورت یک وحدت فشرده در نظر می‌گرفت. جهان او مانند «ژله» بود، از این حیث که به هر کجایش دست می‌زدی تمامش به لرزه در می‌آمد، اما از این حیث که نمی‌شد آن را تقسیم کرد به ژله شباهتی نداشت. به نظر هگل متشکل بودن ظاهری جهان از اجزا، وهم بود. یگانه واقعیت، مطلق بود؛ و این اسمی بود که هگل روی خدا گذاشته بود. من تا چندی در این فلسفه تسلای خاطری پیدا کردم. فلسفهٔ هگل، به صورتی که معتقدانش به من ارائه می‌کردند، مخصوصاً به قول مک‌تاگارت McTaggart که در آن زمان از دوستان صمیمی من بود، هم زیبا به نظر می‌رسید و هم قابل اثبات. مک‌تاگارت فیلسوفی بود شش سال بزرگتر از من، و در تمام عمرش از پیروان با حرارت هگل بود. مک‌تاگارت در معاصران خود تأثیر زیادی کرد، و من

هم تا چندی تحت تأثیر او بودم. لذت خاصی داشت که آدم به خودش بقبولاند که زمان و مکان واقعی نیستند و مادّه وهم است و جهان در واقع از چیزی جز ذهن ساخته نشده است. اما در یک لحظهٔ بی‌پروایی، من از شاگردان به استاد پرداختم و در آثار خود هگل محشری از اغتشاش دیدم و فلسفه‌اش به نظرم چیزی بیش از بازی با کلمات نیامد. این بود که فلسفهٔ هگل را رها کردم.

چندی هم رضای خاطر را در نظریه‌ای یافتم که، با اصلاحاتی، از افلاطون گرفته بودم. بنابر عقیدهٔ افلاطون، که من آن را به شکل رقیق شده‌اش پذیرفته بودم، یک جهان تغییرناپذیر از مثل وجود دارد که جهان محسوس نسخهٔ ناقصی از آن است. بر طبق این عقیده ریاضیات با جهان مثل سروکار دارد. و در نتیجه دارای دقت و کمالی است که در جهان روزمرهٔ ما دیده نمی‌شود. این نوع عرفان ریاضی، که افلاطون از فیثاغورس گرفته بود، به دل من نشست. ولی سرانجام خود را ناچار دیدم که این عقیده را هم رها کنم، و بعد از آن در هیچ عقیدهٔ فلسفی که برایم قابل قبول باشد برای تمایلات دینی خود جوابی نیافتم.

۳

چند تماس فلسفی

من هم در بچگی مثل سایر بچه‌ها برای خودم خیال می‌بافتم، منتها من از بیشتر بچه‌ها از این حیث خوشبخت‌تر بوده‌ام که پاره‌ای از خیالهایم راست درآمده‌اند. یکی از خوابهای من این بود که دانشمندان نامه‌های تحسین‌آمیز برایم بنویسند. نخستین نامه‌ای از این قبیل که به دستم رسید برایم واقعهٔ مهمی بود. این نامه را فیلسوف فرانسوی، لویی کوتورا Louis Couturat برایم نوشته بود. کوتورا کتاب بزرگی دربارهٔ بینهایت ریاضی نوشته بود، و من نقدی بر این کتاب نوشته بودم و از آن مختصری تمجید کرده بودم. او به‌من نوشت که وقتی که کتاب من دربارهٔ مبانی هندسه درآمده بود، آن را به‌او داده بودند تا درباره‌اش نقدی بنویسد، و او «به‌کمک یک کتاب لغت» به‌کار پرداخته بود، زیرا که از زبان انگلیسی چیزی نمی‌دانست. باقی نامه‌اش از آن نوع تحسینی بود که من خوابش را دیده بودم. من بعدها که کوتورا را در کان Caen و پاریس دیدم با او دوست شدم. ما مستقل از همدیگر هر دو دربارهٔ لایب‌نیتس کتاب منتشر کرده بودیم، من در ۱۹۰۰ و او در ۱۹۰۱. کتاب من یک تعبیر کاملاً تازه از فلسفهٔ لایب‌نیتس مطرح کرده بود، و من این تعبیر را براساس چند متن معدود فراهم کرده بودم. من این متون را مهم می‌دانستم، چون‌که دستگاه

لایب‌نیتس را بسیار عمیق‌تر و منسجم‌تر می‌ساختند از متونی که تعبیر متعارف فلسفهٔ لایب‌نیتس براساس آنها استوار بود. کوتورا بی‌آنکه از کار من اطلاعی داشته باشد به هانور رفت ــ جایی که نسخ آثار لایب‌نیتس نگهداری می‌شد ــ و اوراق منتشر نشدهٔ بیشماری پیدا کرد که صحت تعبیری خیلی نزدیک به تعبیر مرا اثبات می‌کرد و جای شکی باقی نمی‌گذاشت. اما بعد از این قضیه راه ما از هم جدا شد. کوتورا همّ خود را صرف طرفداری از زبان بین‌الملل کرد. بدبختانه زبانهای بین‌الملل تعدادشان از زبانهای ملل هم بیشتر است. کوتورا زبان اسپرانتو را که مورد نظر عموم بود دوست نمی‌داشت و زبان «ایدو» Ido را ترجیح می‌داد. من از او آموختم که اسپرانتیستها (لااقل او به من اینطور اطمینان می‌داد) در خبث طینت به جایی رسیده‌اند که در تاریخ خباثت بشر سابقه نداشته است؛ ولی من هیچ وقت دلایل او را مورد مطالعه قرار ندادم. می‌گفت زبان اسپرانتو این امتیاز را دارد که ساختن کلمهٔ «اسپرانتیست» را مجاز می‌دارد، در حالی که در زبان Ido معادل چنین کلمه‌ای نداریم. من گفتم «چرا، کلمهٔ [Idiot = احمق] را داریم» ولی کوتورا حاضر نشد که طرفداران زبان ایدو، Idiot نامیده شوند. کوتورا هنگام بسیج عمومی ۱۹۱۴ به وسیلهٔ یک ماشین باری کشته شد.

نخستین تماس من با عالم علم آلمانی خواندن آثار کانت بود، که در زمان تحصیل با احترام آمیخته به ترس از او یاد می‌کردم. استادانم به من می‌گفتند که برای هگل هم لااقل همین اندازه حرمت قایل باشم، و من نظر آنها را قبول داشتم، تا آنکه خودم آثار هگل را خواندم. اما وقتی که آثار او را خواندم دیدم که گفته‌هایش دربارهٔ فلسفهٔ ریاضی (که بیش از سایر جنبه‌های فلسفه مورد علاقهٔ من بود) هم بیخبرانه است و هم ابلهانه. این باعث شد که فلسفه‌اش را نپذیرفتم، و در همان زمان، به دلایل دیگری،

فلسفهٔ کانت را هم رد کردم. اما وقتی که داشتم فلسفهٔ مأثورهٔ آلمان را رها می‌کردم متوجه آثار ریاضیدانهای آلمان دربارهٔ اصول ریاضی شدم، و این آثار در آن هنگام از آثار ملل دیگر خیلی بهتر بود. با اشتیاق آثار وایرشتراس Weirstrass و ددکیند Dedekind را خواندم که مقدار زیادی از آشغالهای مابعدطبیعی را که سرچشمه‌های ریاضیات را از زمان لایب‌نیتس سد کرده بود کنار می‌زد. مهم‌تر از هر دوی اینها، چه فی‌نفسه و چه از لحاظ تأثیر در کار من گئورگ کانتور Georg Cantor بود. کانتور نظریهٔ اعداد بینهایت را در آثار دوران‌گشایی که نشان‌دهندهٔ نبوغ شگفت‌انگیز او بود مطرح کرد. کار او خیلی دشوار بود و من تا مدتی نمی‌توانستم آن را کاملاً بفهمم. من کتاب او را، تقریباً کلمه به کلمه، در دفتری رونویس کردم؛ برای اینکه فکر می‌کردم این طرز پیشرفت کُند آن را بیشتر قابل فهم می‌سازد. وقتی که این کار را می‌کردم به نظرم کارش مغلطه‌آمیز می‌آمد، ولی ادامه دادم. چون تمام کردم متوجه شدم که مغلطه از من بوده است، نه از او. کانتور آدم خیلی عجیب و غریبی بود، و وقتی که مشغول نوشتن آثار علمی دوران‌گشایی نبود، کتابهایی می‌نوشت برای اثبات اینکه آثار ویلیام شکسپیر را فرانسیس بیکن نوشته است. یکی از این کتابها را برای من هم فرستاد، و رویش نوشته بود: «می‌بینم که هدف تو یا کانت است یا کانتور.» کانت دشمن خونیش بود. در نامه‌ای که به‌من نوشته بود دربارهٔ کانت می‌گفت «آن سوفسطایی ابله که اندکی ریاضیات می‌دانست.» خیلی اهل مشاجره بود و در گیرودار یک بحث و جدل عظیم با هانری پوانکاره Poincaré ریاضیدان فرانسوی، به‌من نوشت «من مجاب بشو نیستم!» و همین طور هم شد. من همیشه تأسف این را می‌خورم که هرگز او را ندیدم. درست در موقعی که قرار بود او را ببینم پسرش ناخوش شد و ناچار شد به آلمان برگردد.

تأثیر این اشخاص در کار من مربوط به آخرین سالهای قرن نوزدهم است. با شروع قرن بیستم من متوجه مردی شدم که برایش عالی‌ترین احترام را داشتم و دارم، هرچند در آن زمان آن مرد ناشناس بود. این مرد فرگه Frege بود. مشکل بتوان توجیه کرد که کار او چرا مورد توجه قرار نگرفته بود. ددکیند را به‌حق تمجید کرده بودند، ولی فرگه در همان موضوعات خیلی عمیق‌تر کار کرده بود. مناسبات من و فرگه عجیب و غریب بود. این مناسبات باید وقتی شروع شده باشد که معلم فلسفهٔ من، جیمز وارد، کتاب کوچک فرگه Begriffsschrift را به من داد و گفت که کتاب را نخوانده است و نمی‌داند که ارزش دارد یا نه. با کمال شرمندگی باید بگویم که من هم کتاب را نخواندم، تا اینکه خودم مقدار زیادی از مسایلی را که در آن بود به تنهایی حل کردم. این کتاب در ۱۸۷۹ منتشر شده بود و من آن را در ۱۹۰۱ خواندم. من گمان می‌کنم که نخستین خوانندهٔ این کتاب بودم. چیزی که در ابتدا نظرم را به فرگه جلب کرد نقدی بود از یکی از کتابهای بعدی‌اش به‌قلم پیانو Peano. پیانو در آن نقد فرگه را به ظریف‌کاری غیرلازم متهم کرده بود، و چون خودش ظریف‌کارترین منطقی‌ای بود که تا آن وقت دیده بودم، فکر کردم که فرگه باید خیلی جالب باشد. جلد اول کتابش را دربارهٔ حساب به دست آوردم (جلد دوم هنوز منتشر نشده بود). مقدمه را با تحسین شورانگیزی خواندم، ولی علایم شلوغی که فرگه برای خود اختراع کرده بود مرا زد و فقط بعد از آنکه من هم این کار را برای خودم کردم فهمیدم که فرگه در متن کتاب چه نوشته است. او نخستین کسی بود که این نظر را که من به آن عقیده داشتم و دارم توضیح داد که ریاضیات ادامهٔ منطق است، و او نخستین کسی بود که تعریف اعداد را به زبان منطقی بیان کرد. فرگه این کار را در ۱۸۸۴ کرده بود، ولی هیچکس متوجه کار او نشده بود.

فرگه گمان می‌کرد، چنان‌که من هم چند ماهی در آغاز قرن گمان می‌کردم، که تقلیل ریاضیات به منطق قطعاً و کاملاً انجام گرفته است. ولی در ماه ژوئن ۱۹۰۱ من به تناقضی رسیدم که نشان داد یک جای کار خراب است. من در این خصوص به فرگه کاغذی نوشتم، و فرگه با چنان سادگی و خلوص نجیبانه‌ای جواب داد که هرچه در تمجید آن بگویم کم گفته‌ام. جلد دوم کتاب حساب او چاپ شده بود اما هنوز منتشر نشده بود. فرگه تکمله‌ای به کتاب علاوه کرد و در آن گفت با توجه به تناقضی که من پیدا کرده‌ام و به اطلاع او رسانده‌ام، «Die Arithmetic ist ins Schwanken geraten»[1] گویا در سالهای بعد فرگه هم، مثل وقتی که فیثاغوریان به عدد گنگ برخوردند، به روش هندسی برای حل مسایل حسابی پناه می‌برد. من در این کار نمی‌توانم از او پیروی کنم، ولی جالب است که تکرار تاریخ قدیم را در متن جدیدی ملاحظه کنیم. همیشه متأسفم که فرگه را هم ندیدم. ولی خوشحالم که آنچه در قدرت داشتم انجام دادم تا شهرتی را که سزاوارش بود به دست آورد.

تماس فلسفی مهم‌تر من با فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتین Ludwig Wittgenstein بود، که ابتدا شاگرد من بود و بعد در اکسفورد و کمبریج جانشین من شد. ویتگنشتین خیال داشت مهندس بشود و برای این مقصود به منچستر رفته بود. تحصیلات مهندسی ریاضیات لازم داشت، و از این‌جا او به مبانی ریاضیات علاقه‌مند شده بود. در منچستر سؤال کرده بود که آیا چنین رشته‌ای هست و کسی در این زمینه کارکرده است یا نه. آن‌جا دربارهٔ من به او مطالبی گفته بودند. ویتگنشتین برای دیدن من به کمبریج آمد. آدم عجیبی بود و تصوراتش به نظرم غریب می‌آمد، به طوری که یک ثلث تمام من نمی‌دانستم این آدم نابغه است یا فقط

۱. «علم حساب دچار تزلزل شده است.» ــ م.

خل است. در پایان ثلث اولش در کمبریج، به پیش من آمد و گفت «ممکن است لطفاً به من بگویید که آیا من یک احمق تمام عیار هستم یا نه؟» من در جواب گفتم «رفیق عزیز، من چه می‌دانم. چرا از من می‌پرسی؟» گفت «برای اینکه اگر احمق تمام عیار باشم خلبان خواهم شد، اگر نباشم فیلسوف خواهم شد.» من به او گفتم که در ضمن تحصیلات مطلبی در باب یکی از مسایل فلسفی بنویسد تا من بعد به او بگویم که احمق تمام‌عیار هست یا نه. در ابتدای ثلث بعدی نتیجهٔ اجرای این پیشنهاد را برای من آورد. پس از خواندن فقط یک جمله به او گفتم «نخیر، تو نباید خلبان بشوی.» و او هم نشد. اما جوال رفتن با او روی هم رفته آسان نبود. گاهی نیمه‌شب به خانهٔ من می‌آمد و ساعتها مثل ببری که در قفس باشد در اتاق قدم می‌زد. موقع آمدن اعلام می‌کرد که همین‌که از پهلوی من رفت خودکشی خواهد کرد. بنابراین من با آنکه خوابم می‌آمد میل نداشتم بیرونش کنم. یکی از این شبها پس از یکی دو ساعت سکوت مرگبار من گفتم «ویتگنشتین، داری دربارهٔ منطق فکر می‌کنی یا دربارهٔ گناهانت؟» گفت «هر دو» و باز ساکت شد. ولی دیدار ما فقط در شبها نبود. من به راه‌پیماییهای طولانی در اطراف کمبریج عادت داشتم. در یکی از این راه‌پیماییها من وادارش کردم که با من وارد یک منطقهٔ ممنوع بشود. همین‌که وارد شدیم من با کمال تعجب دیدم که ویتگنشتین از یک درخت بالا رفت. وقتی که خوب بالا رفته بود، یک نفر شکاربان با تفنگ پیدا شد و به من اعتراض کرد که چرا وارد منطقهٔ ممنوع شده‌ایم. من ویتگنشتین را صدا کردم و گفتم که این آدم قول داده است که اگر تو در ظرف یک دقیقه از درخت پایین بیایی تیراندازی نکند. ویتگنشتین باورش شد و پایین آمد. در جنگ اول وارد سپاه اتریش شد و دو روز بعد از آتش‌بس ایتالیاییها اسیرش کردند. یک نامه از بازداشتگاهش در مونته کاسینو به من نوشت و

گفت که خوشبختانه موقع اسیر شدن نسخهٔ خطی کتابش همراهش بوده است. این کتاب، که بعدها منتشر شد و شهرت پیدا کرد، موقعی نوشته شد که ویتگنشتین در جبههٔ جنگ بود. ویتگنشتین ثروت هنگفتی از پدرش به ارث برد، اما همه را بذل و بخشش کرد، چون عقیده داشت که پول برای یک نفر فیلسوف فقط اسباب دردسر است. و برای درآوردن خرجی روزانه‌اش ناچار شد در ده کوچکی به اسم تراتنباخ Trattenbach مدیر مدرسه بشود. از آن‌جا کاغذ غم‌آلودی به من نوشت و گفت «مردم تراتنباخ خبیث‌اند» من در جواب نوشتم «همهٔ مردم خبیث‌اند.» او جواب داد «درست است، ولی مردم تراتنباخ از مردم جاهای دیگر خبیث‌تراند.» من جواب دادم که حس منطق من در برابر این گفته طغیان می‌کند و قضیه در همین‌جا مسکوت ماند، تا آنکه اقامت در جاهای دیگر نظر او را دربارهٔ غلبهٔ گناه گسترش داد. ویتگنشتین در سالهای بعد استاد فلسفه در کمبریج بود. و بیشتر فلاسفه چه در کمبریج و چه در اکسفورد پیرو او شدند. خود من هم خیلی زیاد تحت تأثیر نظریات اولیهٔ او قرار گرفتم. ولی در سالهای بعد نظریات ما از هم دور شد. من در سالهای آخر عمرش او را خیلی کم دیدم، ولی در زمانی که با او آشنایی داشتم خیلی آدم گیرایی بود، چون‌که در شور و قدرت نفوذ و خلوص و پاکی فکر واقعاً خارق‌العاده بود.

آدم دیگری هم نظرم را گرفت منتها نه به‌واسطهٔ قدرتش بلکه به‌واسطهٔ غرقه بودن در فلسفه در سخت‌ترین اوضاع، و این آدم یگانه فیلسوف یوگسلاو عصر ما بود، به‌اسم برانسیلاو پترونیویچ Bransilav Petronievic. من فقط یک بار او را دیدم، در سال ۱۹۱۷. تنها زبانی که هر دوی ما می‌دانستیم آلمانی بود، و بنابراین ناچار بودیم به آلمانی حرف بزنیم، گرچه این کار باعث می‌شد که مردم در خیابان به ما بد نگاه کنند. در آن هنگام تازه صربها عقب‌نشینی عظیم قهرمانیشان را در برابر هجوم

آلمانها انجام داده بودند. و من خیلی مایل بودم که تفصیل دست‌اول قضیه را از زبان او بشنوم. ولی او فقط می‌خواست این عقیده‌اش را تشریح کند که تعداد نقاط در فضا متناهی است و از روی ملاحظات مربوطه به نظریهٔ اعداد می‌توان این تعداد را تخمین زد. نتیجهٔ این تفاوت در موضوع مورد علاقهٔ ما مکالمهٔ نسبتاً جالبی بود.

من می‌گفتم «شما در عقب‌نشینی بزرگ شرکت داشتید؟»

و او جواب می‌داد «بله، ولی می‌دانید راه محاسبهٔ تعداد نقاط در فضا این است که...»

من می‌گفتم «پیاده بودید؟»

و او می‌گفت «بله، می‌دانید این عدد باید یک عدد اول باشد.»

من می‌گفتم «سعی نکردید اسبی گیر بیاورید؟»

و او می‌گفت «چرا با اسب راه افتادم، ولی پرت شدم، و پیدا کردن این عدد اول نباید چندان مشکل هم باشد.»

خلاصه من هرچه سعی کردم نتوانستم دربارهٔ موضوع بی‌اهمیتی مثل جنگ جهانی بیش از این چیزی از او در بیاورم. فراغت فکر او از عوارض زندگی جسمانی‌اش برای من خیلی شایان ستایش بود، و به نظرم می‌آمد که کمتر کسی از فلاسفهٔ رواقی قدیم از این لحاظ می‌توانست با او رقابت کند. بعد از جنگ دولت یوگسلاوی او را استخدام کرد تا یک چاپ فرد اعلا از آثار فیلسوف یوگسلاو قرن هجدهم، بوسوکویچ Bosocovic تهیه کند؛ اما بعداً چه بر سرش آمد من دیگر خبر ندارم.

اینها فقط چند نفر از آدمهایی بودند که در من تأثیر کردند. دو نفر دیگر هم به نظرم می‌رسند که حتی بیش از اینها در من مؤثر افتادند. این دو عبارتند از فیلسوف ایتالیایی پیانو Peano و دوستم جی. ای. مور.

۴

فلسفهٔ زمان ما

هرچند موضوع بحث من این است، من عقیده ندارم که وظایف فلسفه در عصر ما از هیچ جهتی با وظایف آن در اعصار دیگر تفاوت داشته باشد. به نظر من فلسفه یک ارزش دایمی دارد که تغییری نمی‌پذیرد، مگر از یک جهت: و آن این است که بعضی از اعصار بیش از اعصار دیگر از حکمت دور می‌شوند، و در نتیجه هم بیشتر به فلسفه احتیاج دارند و هم کمتر مایل به پذیرفتن آن هستند. عصر ما از بسیاری جهات نیازمند حکمت است، و بنابراین عصری است که از درسهایی که فلسفه می‌آموزد فایده بسیار می‌تواند ببرد.

ارزش فلسفه پاره‌ای مربوط به فکر است و پاره‌ای مربوط به عاطفه، هرچند که تأثیرش در این دو زمینه کاملاً به هم مربوط می‌شود. از لحاظ نظری، فلسفه به شناختن کل علم، تا آن‌جا که این امر امکان دارد، کمک می‌کند. از لحاظ عاطفی، فلسفه عبارت است از برداشت درست غایتهای زندگی انسانی. من در نظر دارم ابتدا دربارهٔ خدمتی که فلسفه می‌تواند به اندیشه‌های ما انجام دهد بحث کنم، و سپس به تأثیر آن در عواطفمان بپردازم.

این مکان و این زمان

نخستین کاری که فلسفه می‌کند یا باید بکند گسترش دادن میدان تفکر است. جانوران، از جمله انسان، جهان را از مرکزی نظاره می‌کند که از این مکان و این زمان حاضر تشکیل شده است. حواس ما، مانند شمعی که در شبی افروخته باشند، بر اشیا پرتوی می‌اندازد که هرچه اشیا از ما دورتر می‌شوند آن پرتو هم ضعیف‌تر می‌شود. ولی ما هرگز از این حقیقت گریزی نداریم که در زندگی حیوانی خود مجبوریم که جهان را از یک نظرگاه نظاره کنیم.

علم می‌کوشد که از این زندان زمانی و مکانی رها شود. در علم فیزیک منشأ مختصات «زمانمکان» کاملاً اختیاری است، و دانشمند فیزیکدان می‌خواهد چیزهایی بگوید که هیچ ربطی به نظرگاه او نداشته باشد بلکه برای ساکنان کرهٔ سیریوس یا ساکنان فلان سحابی بیرون از کهکشان ما به یک اندازه صدق کند.

در این‌جا هم باز آزادی مراحلی دارد. تاریخ و زمین‌شناسی ما را از این زمان آزاد می‌کنند. ستاره‌شناسی ما را از این مکان آزاد می‌کند. برای آدمی که ذهنش از این قبیل مطالعات سرشار شده باشد، این احساس دست می‌دهد که این حقیقت که نفس او یک پارهٔ خاص از جریان کلی «زمانمکان» را فراگرفته، امری اتفاقی و حتی بی‌اهمیت است. قوهٔ تفکرش رفته‌رفته از این نیازهای جسمانی فارغ می‌شود. بدین طریق فکر او کلیت و دامنه و قوتی پیدا می‌کند که برای شخصی که اسیر نیازهای حیوانی خود باشد مقدور نیست.

این نکته در همهٔ کشورهای متمدن تا حدی مورد قبول است. از یک مرد دانشمند انتظار نمی‌رود که غذایش را خودش بکارد، و مقدار زیادی

از بار زحمت و نگرانی بیهودهٔ ادامهٔ زندگی از دوش او برداشته می‌شود. به واسطهٔ همین طرز کار اجتماعی است که داشتن جهان‌بینی غیرشخصی اصولاً امکان‌پذیر می‌شود. همهٔ ما تا حدی که برای ادامهٔ زندگی لازم باشد گرفتار نیازهای حیوانی خود هستیم؛ اما مفید است که بعضی از مردم که دارای استعدادهای خاصی هستند این فراغت را داشته باشند که به تفکراتی بپردازند که محکوم نیازهای خود آنها نباشد. این امر تا حدی با تحصیل هر رشته‌ای از علم صورت می‌گیرد، اما کاملترین صورت آن نوع تحقیق کلی است که خصیصهٔ فلسفه را تشکیل می‌دهد.

تصویرهای گوناگون جهان

اگر دستگاههای فلاسفهٔ بزرگ گذشته را مطالعه کنید، خواهید دید که چندین تصویر گوناگون از جهان وجود دارد که هرکدام به نظر مردانی که قوهٔ تخیل و تصور خاصی داشته‌اند خوب آمده است. بعضی پنداشته‌اند که در این جهان هیچ چیزی جز ذهن وجود ندارد؛ پنداشته‌اند که اشیای مادی چیزی جز وهم نیستند. بعضی دیگر پنداشته‌اند که هیچ چیزی جز ماده وجود ندارد، و آنچه ما آن را «ذهن» می‌نامیم چیزی جز بعضی از اداهای عجیب و غریب ماده نیست. من فعلاً قصدم این نیست که بگویم کدام یک از این طرق نظارهٔ جهان درست‌تر یا مطلوب‌تر است. آنچه قصد دارم بگویم این است که ممارست برای فهمیدن این تصویرهای مختلف جهان ذهن را گسترش می‌دهد و آن را برای پذیرفتن فرضیه‌های تازه، و شاید ثمربخش‌تر، آماده می‌سازد.

فلسفه یک فایدهٔ فکری دیگر هم دارد، هرچند که در این باب مکرر درمانده است. فلسفه باید خطاپذیری ذهن بشر را به ما بفهماند، و بفهماند که بسیار چیزها که بر اذهان تعلیم نیافته مسلم و مبرهن می‌نماید در

حقیقت مورد شک و تردید است. کودکان در ابتدا حاضر نمی‌شوند بپذیرند که زمین گرد است و با حرارت تمام اصرار می‌کنند که می‌بینند که زمین صاف است.

اما مورد انطباق مهم‌تر آن نوع شکی که من در نظر دارم چیزهایی از قبیل نظامهای اجتماعی و اصول عقاید است. وقتی که ما آن عادت تفکر غیر شخصی را به دست آوردیم، خواهیم توانست عقاید جاری ملت خود یا طبقهٔ خود یا دستهٔ مذهبی خود را هم با همان سعهٔ صدری نگاه کنیم که به عقاید دیگران نگاه می‌کردیم. ما متوجه خواهیم شد که محکم‌ترین و تعصب‌آمیزترین عقاید ما آنهایی هستند که کمترین دلایل برای صحتشان در دست است. وقتی که جمع کثیری از مردم اعتقاد الف را داشته باشند و جمع کثیر دیگری اعتقاد ب را، آن وقت در هرکدام از آن دو جمع این تمایل به وجود خواهد آمد که از طرف مقابل به مناسبت اعتقاد داشتن به چیزی که سخافتش چنان آشکار است نفرت داشته باشند.

بهترین درمان این تمایل عمل‌کردن از روی شواهد است، و خودداری از یقین در آن‌جایی که شاهد وجود ندارد. این نکته نه تنها در مورد عقاید دینی و سیاسی، بلکه در مورد رسوم اجتماعی هم صادق است. مطالعات مردمشناسی نشان می‌دهد که رسوم اجتماعی انواع حیرت‌انگیز دارد، و اجتماعات حتی با رسومی می‌توانند سر کنند که ممکن است خلاف طبیعت انسان پنداشته شود. این مطلب به عنوان پادزهر جزمیّت بسیار ارزش دارد، خصوصاً در روزگار ما که انواع عقاید جزمی بزرگ‌ترین خطری است که بشریت را تهدید می‌کند.

به موازات پرورش اندیشهٔ غیرشخصی، پرورش عاطفهٔ غیرشخصی وجود دارد، که حداقل به همان اندازه مهم است و باید به همان اندازه از جهان‌بینی فلسفی پدید آید. تمایلات ما هم مانند حواس ما گرد وجود خود

ما دور می‌زنند. جنبهٔ خودبینانهٔ تمایلات ما در اخلاق ما مداخله می‌کند. در مورد تمایلات نیز، مانند حواس، آنچه باید خواست فقدان کامل آن دستگاه حیوانی لازم برای ادامهٔ حیات نیست، بل این است که چیزی وسیع‌تر و کلی‌تر، چیزی کمتر وابسته به‌مقتضیات شخص انسان بر آن بیفزاییم. اگر پدری فرزندان خودش را بیش از فرزندان دیگران دوست نداشته باشد ما نباید او را تحسین کنیم؛ اما مردی که از محبت به فرزندان خویش به‌مرحلهٔ نیکخواهی عام رسیده باشد سزاوار تحسین ما خواهد بود. اگر آدمی آن‌قدر به غذا بی‌اعتنا باشد که زرد و نزار شود ــ هر آینه چنین آدمی وجود داشته باشد ــ ما نباید او را تحسین کنیم؛ اما مردی که از علم به‌نیازهای خویش به‌مرحلهٔ همدردی با گرسنگان رسیده باشد سزاوار تحسین ما خواهد بود.

آنچه فلسفه در زمینهٔ عاطفه باید انجام دهد با آنچه در زمینهٔ فکر باید بکند بسیار مشابه است. فلسفه نباید از زندگانی شخصی بکاهد، بلکه باید بر آن بیفزاید. همچنان که میدان دید فکری فیلسوف از یک آدم درس نخوانده فراخ‌تر است، دامنهٔ تمایلات و علایق او هم باید گسترده‌تر باشد. می‌گویند بودا گفته است تا زمانی که حتی یک فرد بشر رنج می‌برد او سعادتمند نخواهد بود. این به‌نهایت رساندن مسئله است، و اگر غرض معنی حقیقی کلام باشد باید گفت که افراط است؛ ولی آن کلیّت و عامیّت عواطف راکه مورد نظر من است این مثال توضیح می‌دهد. آدمی که نه تنها نحوهٔ تفکر بلکه نحوهٔ احساس فلسفی هم یافته باشد مراقبت خواهد کرد که چه چیزهایی از لحاظ تجربهٔ خود او خوب یا بدند، و جلب خوبی و دفع بدی را نه تنها برای خود بلکه برای دیگران هم آرزو خواهد کرد.

ریشه‌های پیشرفت اجتماعی

اخلاق هم مانند علم باید کلی باشد، و باید تا آن‌جاکه در حد قدرت بشر است از سیطرهٔ این مکان و این زمان آزاد شود. یک قاعدهٔ ساده هست که دستورهای اخلاقی را با آن می‌توان آزمود، و آن این است: «هیچ دستور اخلاقی نباید حاوی اسم خاص باشد.» مقصودم از اسم خاص هر اشاره‌ای است به هر جزیی از زمانمکان؛ نه تنها اسم اشخاص، بلکه اسم نواحی و کشورها و دوره‌های تاریخی نیز هم. و وقتی که می‌گویم دستورهای اخلاقی باید این کیفیت را داشته باشد، منظورم محض یک توافق فکری و عقلی نیست؛ زیرا تا وقتی که محض این توافق منظور باشد دستور اخلاقی در رفتار انسان چندان تأثیری نخواهد داشت. منظورم چیز فعال‌تری است؛ منظورم چیزی است از قبیل میل و خواهش واقعی، که از تخیل همدلانه سرچشمه گرفته باشد. از این قبیل عواطف تعمیم یافته است که پیشرفت اجتماعی پدید آمده و باید پدید آید. اگر امید و آرزوی شما منحصر به خودتان یا کشورتان یا طبقه‌تان یا پیروان عقیده‌تان باشد، خواهید دید که به موازات لطف و مهر و محبت شما عواطف خصمانه وجود دارد. و از این دوگانگی عواطف است که تقریباً همهٔ بدیهای زندگانی انسان برمی‌خیزد ــ همهٔ سنگدلیها و فشارها و ستمها و جنگها از این جاست. اگر بنا باشد که جهان از فاجعه‌هایی که آن را تهدید می‌کنند جان به در برد، مردمان باید بیاموزند که دامنهٔ همدردیشان را وسیع‌تر کنند.

این نکته البته همیشه تا حدی صادق بوده است، ولی امروز از همیشه صادقتر است. به سبب علم و فن، ابنای بشر برای بدی همدست‌اند؛ اما برای خوبی همدست نیستند. شیوهٔ ویران کردن خانهٔ همدیگر را در سراسر جهان آموخته‌اند، اما شیوهٔ همکاری در سراسر جهان را که

مطلوب‌تر است نیاموخته‌اند. ریشهٔ ناتوانی در آموختن این شیوهٔ مطلوب‌تر از محدودیتهای عاطفی آب می‌خورد ــ از محدود ساختن همدردی خویش به‌گروه خویش، و از دل سپردن به‌کینه، و ترس از گروههای دیگر.

همکاری جهان با فن و صنعتی که ما امروز داریم می‌تواند فقر را از میانه بردارد، و می‌تواند مرتبه‌ای از سعادت و رفاه را برای همهٔ نوع بشر فراهم کند که بشر هرگز به‌خود ندیده است. ولی با آنکه این نکته آشکار است، باز مردم ترجیح می‌دهند که همدردیشان را به‌گروههای خود محدود کنند و در مورد گروههای دیگر چنان کینه‌ای بورزند که همهٔ لحظات زندگی را از وحشت مصیبت آکنده کند. دلایل این ناتوانی مسخره و اندوهبار در اینکه چنان رفتار کنیم که منافع همگان حکم می‌کند، در امور خارجی نیست بلکه در طبیعت عاطفی خود ماست. اگر در لحظات مکاشفه عواطف ما همان قدر غیرشخصی می‌بود که تفکر علمی، در آن صورت متوجه می‌شدیم که نفاقها و رقابتهامان چقدر ابلهانه است، و به‌زودی درمی‌یافتیم که منافع ما با منافع دیگران سازگار است ولیکن با میل به ویران کردن خانهٔ دیگران سازگار نیست. جزمیت تعصب‌آمیز، که یکی از بدیهای بزرگ عصر ماست، در درجهٔ اول یک نقیصهٔ فکری و عقلی است، و چنان که پیشتر هم گفتیم، نقیصه‌ای است که فلسفه علاجش می‌کند. اما مقدار زیادی از جزمیت از یک سرچشمهٔ عاطفی هم آب می‌خورد، و آن ترس است. مردم احساس می‌کنند که فقط فشرده‌ترین شکل وحدت اجتماعی تاب و توان مقابله با دشمن را دارد، و کوچک‌ترین انحراف از مذهب رسمی باعث ضعف در جنگ می‌شود. مردم متوحش مردم سختگیراند. من گمان نمی‌کنم که سختگیری آنها عاقلانه باشد. کمتر اتفاق می‌افتد که ترس عمل عاقلانه‌ای را باعث شود، و بیشتر

عملی را باعث می‌شود که آن خطری را که ترس از آن برخاسته است افزایش می‌دهد.

این نکته مسلماً در مورد جزمیت خلاف عقلی که در نواحی بزرگی از جهان گسترش یافته است صدق می‌کند. در جایی که خطر وجود داشته باشد آن نوع احساس غیرشخصی که فلسفه باید پدید آورد بهترین درمان است. اسپینوزا، که شاید بهترین نمونهٔ آن نحوهٔ احساسی باشد که منظور من است، در همهٔ اوقات کاملاً آرام بود و در آخرین روز زندگیش همان علاقهٔ مهرآمیزی را به امور دیگران نشان می‌داد که هنگام سلامت نشان داده بود. انسانی که امید و آرزویش از حدود زندگانی شخصی فراتر رفته باشد مانند انسانی که آرزوهایش محدود باشد در معرض ترس نیست: او می‌تواند بیندیشد که وقتی که مُرد کسان دیگری هستند که کارش را ادامه دهند، و بزرگ‌ترین فاجعه‌های گذشته هم دیر یا زود به سر رسیده‌اند. او می‌تواند نژاد بشر را به صورت یک واحد در نظر بیاورد، و تاریخ را به صورت رهایی تدریجی انسان از اسارت طبیعت. او آسان‌تر از انسانی که فلسفه‌ای ندارد می‌تواند از سراسیمگی بپرهیزد و برای تحمّل ناملایمات آمادگی پیدا کند. من نمی‌خواهم بگویم که چنین انسانی همیشه سعادتمند خواهد بود، ولیکن گمان می‌کنم که فیلسوف حقیقی کمتر از دیگران احتمال دارد که بر اثر ملاحظهٔ امکان فاجعه از یأس کلافه و از ترس فلج شود.

۵

عرفان و منطق

مابعدالطبیعه، یا کوشش برای شناختن کل عالم از راه تفکر، از آغاز کار به واسطهٔ اتحاد و تعارض دو تمایل متفاوت انسان پرورش یافته است: یکی انسان را به سوی عرفان رانده است، دیگری به سوی علم. بعضی از مردم به واسطهٔ یکی از این دو تمایل به مقام بلند رسیده‌اند: مثلاً نزد هیوم تمایل علمی غالب است، حال آنکه نزد ویلیام بلیک دشمنی شدیدی با علم همراه با یک بینش عرفانی ژرف وجود دارد. اما بزرگ‌ترین مردانی که به فلسفه پرداخته‌اند هم نیاز به علم را احساس کرده‌اند و هم نیاز به عرفان را؛ و بزرگی زندگی آنها حاصل کوشش در راه هماهنگ ساختن این دو نیاز بوده است؛ و نیز همین کوشش است که فلسفه را، به رغم تردیدهای دشوارش در نظر بعضی هم از علم و هم از دین بزرگتر می‌سازد.

من پیش از آنکه بکوشم مشخصات تمایل علمی و تمایل عرفانی را بیان کنم قضیه را به کمک مثالی دربارهٔ دو فیلسوف روشن خواهم کرد که عظمتشان از ترکیب این دو جنبه حاصل شده است. منظور از این دو فیلسوف هراکلیتوس و افلاطون است.

هراکلیتوس چنان‌که همه می‌دانند به جریان کلی اعتقاد داشت. می‌گفت که زمان همه چیز را می‌سازد و از میان می‌برد. از روی قطعاتی که جسته

گریخته از سخنان او برجا مانده است مشکل بتوان معلوم کرد که چگونه به اعتقادات خود رسیده است؛ اما بعضی گفته‌ها این تصور را به قوت مطرح می‌کنند که مبنای عقاید هراکلیتوس مشاهدهٔ علمی بوده است.

می‌گوید: «چیزهایی که دیده و شنیده و دانسته می‌شوند در نظر من بیشترین ارزش را دارند.» این زبان، زبان شخصی تجربی است که مشاهده در نظرش یگانه ضامن حقیقت است. در جای دیگر می‌گوید «خورشید هر روز تازه است.» و پیداست که این عقیده هم، به‌رغم جنبهٔ معماگونه‌اش، ملهم از تفکر علمی است؛ و بی‌شک در نظر هراکلیتوس این مشکل را هم که خورشید چگونه می‌تواند هنگام شب در زیر زمین از مغرب به شرق برود برطرف می‌کرد. نظریهٔ اصلی او هم که می‌گوید یگانه چیز باقی آتش است و باقی چیزها احوال گذران آتش‌اند باید از راه مشاهده حاصل شده باشد. ما می‌بینیم که هر چیزی هنگام سوختن یکسره دیگرگون می‌شود و دود و شعله‌اش به هوا می‌رود و ناپدید می‌گردد.

می‌گوید «این جهان را که برای همه یکسان است هیچکدام از خدایان یا آدمیان نیافریده‌اند؛ بلکه همیشه بوده است و اکنون هست و همیشه خواهد بود. آتش جاودانی است که پاره‌هایی از آن می‌سوزد و پاره‌هایی خاموش می‌شود.»

«نخستین دیگرگونی آتش دریاست؛ و دریا نیمه‌ای خاک است و نیمه‌ای گردباد.»

این نظریه اکنون دیگر برای علم قابل قبول نیست، ولیکن روح علمی دارد. همچنین آن گفته‌ای که افلاطون نقل می‌کند می‌تواند ملهم از علم بوده باشد: «نمی‌توان دوباره در یک رودخانه داخل شد؛ زیرا آب تازه بر ما جاری می‌شود.» اما در میان قطعات پراکندهٔ گفته‌های هراکلیتوس گفتهٔ دیگری هم هست: «ما در یک رودخانه داخل می‌شویم و داخل

نمی‌شویم؛ ما هستیم و نیستیم.»

از مقایسهٔ این گفته، که عرفانی است، با آنچه افلاطون نقل می‌کند، که علمی است، معلوم می‌شود که تمایلات عرفانی و علمی در دستگاه هراکلیتوس چه تنگاتنگ با هم درآمیخته‌اند. جوهر عرفان چیزی نیست جز نوعی قوّت و عمق احساس نسبت به معتقداتی که انسان دربارهٔ جهان دارد؛ و این نوع احساس باعث می‌شود که هراکلیتوس دربارهٔ جهان و زندگی سخنان گیرای شگفتی بر زبان بیاورد:

«زمان کودکی است که شاه و وزیر بازی می‌کند؛ قدرت شاه در دست یک کودک است.»

آن چیزی که زمان را به صورت یک پادشاه مستبد با همهٔ هوسهای کودکانه‌اش تصور می‌کند تفکر علمی نیست بلکه تخیل شاعرانه است. و نیز همین عرفان است که یگانگی اضداد را در دهان هراکلیتوس می‌گذارد. می‌گوید «خوبی و بدی یکی است.» و نیز «نزد خدا همهٔ چیزها عادلانه و خوب و صواب است، اما آدمها برخی را صواب و برخی را خطا می‌دانند.»

مقدار زیادی عرفان در زیر اخلاق هراکلیتوس نهفته است. درست است که فقط جبریت علّی می‌تواند الهام‌بخش گفته‌ای از این قبیل باشد که: «سیرت انسان سرانجام اوست،» اما فقط یک نفر عارف می‌تواند بگوید:

«هر جانوری به ضرب چوب به چراگاه رانده می‌شود؛» و نیز

«جنگیدن با خواهش دل دشوار است. هرچه دل بخواهد به بهای روح به دست می‌آورد؛» و نیز

«حکمت یک چیز است. دانستن اندیشه‌ای است که به وسیلهٔ آن همه چیز از خلال همه چیز گذرانده می‌شود.»

مثالهای فراوان می‌توان آورد، ولی نمونه‌هایی که آورده شد برای نشان دادن روحیات هراکلیتوس کافی است: واقعیات علم به صورتی که در نظر

او جلوه می‌کردند، شعله‌ای را که در دل او بود دامن می‌زد و در پرتو این شعله او اعماق جهان را در انعکاس آتش رقصان و سوزان خویش می‌دید. در این قبیل طبایع ما اتحاد حقیقی علم و عرفان را ملاحظه می‌کنیم و به نظر من بالاترین مرتبه در علم فکر از این اتحاد حاصل می‌شود.

در افلاطون نیز همین تمایل دو جانبه موجود است، هرچند نزد او تمایل عرفانی آشکارا نیرومندتر است و هرکجا تعارض شدید باشد پیروزی نهایی را به دست می‌آورد. توصیف افلاطون دربارهٔ غار نمونهٔ کاملی است از اعتقاد به معرفت و واقعیتی که از محسوسات درست‌تر است:

«خیال کن که چند نفر آدم در یک اتاق غارمانند در زیر زمین زندگی می‌کنند، که مدخل آن به طرف نور است و در سراسر طول غار کشیده شده. و آن آدمها از زمان کودکی در غار زندانی بوده‌اند و پاها و گردنشان طوری در زنجیر بوده است که ناچار بوده‌اند ساکت بنشینند، و به طرف جلو نگاه کنند، برای اینکه زنجیر نمی‌گذارد سرشان را به اطراف حرکت دهند. و خیال کن که آتش روشنی در بالا و پشت سر آنها می‌سوزد، و جادهٔ مرتفعی میان آتش و زندانیها کشیده شده است و دیوار کوتاهی هم در طول جاده هست، مانند پرده‌ای که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند و بالای آن کارهای عجیب خود را نمایش می‌دهند.

«گفت فهمیدم.

«حالا تصور کن که چند نفر آدم از پشت این دیوار می‌گذرند و با خودشان مجسمه‌هایی از انسان و جانوران دیگر حمل می‌کنند که از چوب و سنگ و چیزهای دیگر ساخته شده است، همراه با چیزهای گوناگون دیگر که از دیوار بالاتر آمده‌اند؛ و همان‌طور که انتظار می‌رود بعضی از

عابران حرف می‌زنند و بعضی خاموش‌اند.

«صحنهٔ عجیبی را توصیف می‌کنی، و زندانیهای عجیبی را.

«گفتم زندانیها مثل خود ما هستند.

«حالا حساب کن چه می‌شد که اگر دست بر قضا این زندانیان از کند و زنجیر خود آزاد می‌شدند و بلاهتشان هم علاج می‌شد؛ به ترتیب زیر: فرض کنیم که یکی از زندانیان آزاد شده است و ناچار شده که از جا بلند شود و سرش را به عقب برگرداند و با چشمهای باز به طرف نور حرکت کند. و فرض کنیم که همهٔ این کارها را با درد و رنج انجام بدهد، و شدت نور نگذارد که آن چیزهایی را که سابقاً سایه‌هاشان را می‌دید تشخیص دهد. حالا اگر کسی به او بگوید که در آن روزها او فقط سایه‌های ابلهانه‌ای را می‌دیده است و حالا به واقعیت نزدیک‌تر است و به طرف واقعیت آمده است و درست‌تر می‌بیند، او چه جوابی خواهد داد؟ بالاتر از همه، اگر آن چند چیزی را که می‌گذرند به او نشان بدهیم و از او سؤال کنیم و بخواهیم که جواب بدهد، چه خواهد گفت؟ آیا انتظار نداری که این آدم حیران بشود و چیزهایی را که قبلاً دیده است حقیقی‌تر از چیزهایی بداند که ما به او تحمیل کرده‌ایم؟

«چرا، خیلی هم حقیقی‌تر...

«بنابراین تصور می‌کنم که برای آنکه این آدم بتواند اشیا را در آن دنیای بالاتر ادراک کند، عادت لازم خواهد بود. اول سایه‌ها را بهتر تشخیص خواهد داد، بعد انعکاس آدمها و اشیا را در آب خواهد دید، و بعد واقعیت را، و بعد از آن به بالا نگاه خواهد کرد تا ماه و ستارگان را ببیند و برایش مطالعهٔ اجرام آسمانی و خود آسمان در شب آسان‌تر از تماشای خورشید و نور خورشید در روز خواهد بود.

«بدون شک.

«آخر اینکه خیال می‌کنم این آدم خواهد توانست ماهیت خورشید را مشاهده کند و مورد تأمل قرار دهد، نه به صورتی که خورشید در آب یا در جای بیگانه‌ای به نظر می‌رسد، بلکه به صورتی که در زمینهٔ خود هست.

«البته.

«قدم بعدی این آدم آن خواهد بود که نتیجه بگیرد که خورشید پدید آورندهٔ فصول و سالهاست، و نگهبان همهٔ چیزهای عالم مرئی است و به یک صورت علت همهٔ آن چیزهایی است که او و هم‌زنجیرهایش می‌دیده‌اند.

«مسلماً این قدم بعدی او خواهد بود...

«خوب، حالا گلاوکن عزیز این قضیهٔ خیالی را باید با همهٔ جزئیاتش با گفته‌های سابق‌مان انطباق بدهی، به‌این ترتیب که میدان دید چشم را به زندان تشبیه کنی و نور آتش را به نیروی خورشید؛ و اگر منظور از بالا رفتن و دریافت دنیای بالا را صعود روح به عالم معقول بدانی غرض گفته‌های مرا چنان‌که میل داری بدانی دریافته‌ای؛ هرچند که فقط خدا می‌داند که این گفته‌ها درست‌اند یا نه. ولیکن در هر حال عقیدهٔ من در این خصوص به قرار زیر است. در عالم معرفت صورت اساسی خوبی حد نهایی تحقیقات ماست، و مشکل بتوان آن را دریافت. اما وقتی که دریافت شد از گرفتن این نتیجه ناگزیریم که این صورت در همهٔ موارد سرچشمهٔ همهٔ روشنیها و زیباییهاست: در عالم محسوس نور و خداوند نور را پدید می‌آورد، و در عالم معقول بلاواسطه و به قدرت تمام حقیقت و خرد را صادر می‌کند؛ و هرکس، چه در خفا و چه ملأ عام، بخواهد از روی خرد کاری انجام دهد باید که این صورت خوبی را در پیش چشمان خود داشته باشد[۱].»

---

۱. «جمهوری» افلاطون.

اما در این قطعه از کتاب «جمهوری» نیز مانند بیشتر آثار افلاطون خوبی و واقعیت حقیقی یکی انگاشته شده است. این عقیده در فلسفهٔ قدیم ریشه دوانید و در عصر ما هم عقیدهٔ مؤثری است. افلاطون با قایل شدن وظیفهٔ عملی برای خوبی میان فلسفه و علم جدایی انداخت؛ و از این جدایی به عقیدهٔ من فلسفه و علم در گذشته آسیب دیده‌اند و هنوز هم می‌بینند. مرد علم هر امیدی که داشته باشد باید به هنگام مطالعهٔ طبیعت آن راکنار بگذارد، و فیلسوف نیز اگر بخواهد به حقیقت برسد باید همین کار را بکند. ملاحظات اخلاقی فقط وقتی می‌توانند به‌حق ظاهر شوند که حقیقت معلوم شده باشد. این ملاحظات می‌توانند، و باید، به‌عنوان تعیین‌کنندهٔ نحوهٔ احساس ما نسبت به حقیقت، و به‌عنوان نحوهٔ تنظیم زندگانی ما در پرتو حقیقت، ظاهر شوند؛ ولی نباید تعیین‌کنندهٔ حقیقت باشند.

در آثار افلاطون قطعاتی هست ــ از میان قطعاتی که نشان‌دهندهٔ جنبهٔ علمی ذهن او است ــ که در آنها به نظر می‌رسد که افلاطون کاملاً از این نکته آگاه است. جالب‌تر از همه قطعه‌ای است که در آن سقراط، در جوانی، نظریهٔ مُثُل را برای پارمنیدس شرح می‌دهد.

پس از آنکه سقراط شرح می‌دهد که برای هر چیز خوبی یک مثال وجود دارد اما نه برای چیزهایی چون مو و گِل و خاک، پارمنیدس به او پند می‌دهد که نسبت به «حتی پست‌ترین چیزها» هم نظر تحقیر نداشته باشد. این پند نشان‌دهندهٔ روحیهٔ علمی اصیل است. بینشی که شخص عارف ظاهراً به عالم بالا و خوبی نهفته دارد باید با این روحیه همراه شود تا فلسفه بر بزرگ‌ترین امکانات خود دست یابد. و ناتوانی در این زمینه است که آن همه فلسفهٔ ایده‌آلیستی را چنان بی‌رمق و بی‌جان و بی‌اساس ساخته

است. آرمانهای ما فقط با درآمیختن با جهان به ثمر می‌رسند، و چون از جهان جدا شوند عقیم می‌مانند. اما آرمانی که از واقعیت بترسد یا از پیش بخواهد که جهان موافق خواهشهای او باشد، توانایی این آمیزش را ندارد.

خود پارمنیدس سرچشمهٔ رشتهٔ جالبی از عرفان است که اندیشهٔ افلاطون را فراگرفته است ــ و آن عرفانی است که می‌توان آن را «منطقی» نامید، زیرا که در نظریات مربوط به‌منطق تجسم یافته است. این نوع عرفان، تا آن‌جا که به مغرب‌زمین مربوط می‌شود، از پارمنیدس سرچشمه گرفته است، و همهٔ فلاسفهٔ بزرگ عرفانی‌مشرب، از زمان خود پارمنیدس تا هگل و شاگردان جدید او، در استدلالات خود تحت تأثیر آن هستند. پارمنیدس می‌گوید که واقعیت غیرمخلوق و تغییرناپذیر و تقسیم‌ناپذیر و لایزال است. «در زنجیرهای گردان گرفتار است، نه آغازی دارد و نه پایانی، زیرا که پدید آمدن و از میان رفتن به‌دور رانده شده‌اند، و عقیدهٔ راستین آنها را طرد کرده است.» اصل اساسی تحقیقات او در جمله‌ای بیان شده است که اگر در هگل دیده شود پرت نخواهد بود. «تو نه می‌توانی آنچه را نیست بشناسی ــ این غیرممکن است ــ و نه می‌توانی آن را بیان کنی، زیرا چیزی که بتواند اندیشیده شود و چیزی که بتواند باشد هر دو یک چیز است.» و نیز: «آنچه بتواند اندیشیده شود و بیان شود باید باشد؛ زیرا که بودن برای آن چیز امکان دارد، و بودن برای هیچ امکان ندارد.» از این اصل محال بودن تغییر نتیجه می‌شود؛ زیرا که آنچه گذشته است قابل بیان شدن است، و لذا، براساس این اصل، هنوز هست.

فلسفهٔ عرفانی در همهٔ اعصار و در همه جای جهان، به‌وسیلهٔ عقایدی مشخص می‌شود که نمونهٔ آنها همین نظریاتی است که ملاحظه کردیم.

اول اعتقاد به‌بینش است در مقابل دانش استدلالی و تحلیلی: یعنی اعتقاد به نحوه‌ای از حکمت که ناگهانی و نافذ و مردافکن است ــ درست

به خلاف تحقیق کُند و اشتباه‌آمیز علم در ظواهر امور که کُلاً بر حواس تکیه دارد. همهٔ کسانی که می‌توانند در حالت جذبهٔ درونی مستغرق شوند لابد گاهی احساس غریب غیرواقعی بودن چیزهای عادی و حالت بریدن از امور روزمره را دریافته‌اند. در این حال استحکام عالم خارج از میان می‌رود و روح انسان، گویی از فرط تنهایی، از اعماق وجود خود رقص دیوانه‌وار اشباحی را که تاکنون زنده و جدا از هم به نظر می‌آمدند بیرون می‌کشد. این البته مرحلهٔ منفی حال عرفانی است، یعنی شک کردن در معرفت متعارف است و بازکردن راه برای فرارسیدن حکمت بالاتر. بسیاری از مردم که با عوالم این مرحله آشنا هستند از آن فراتر نمی‌روند، اما برای عارف حقیقی این مرحله فقط منزلی در راه مقصود است.

بینش عرفانی با احساس برداشته شدن پرده از راز آغاز می‌شود، با احساس درخشش ناگهانی چهرهٔ حقیقتی که تا کنون پنهان بوده است و اکنون دیگر شکی در آن نمی‌توان داشت. این احساس کشف و شهود مقدم بر اعتقاد معین است. اعتقادات معین نتیجهٔ تأمل و تعمق عارف است در بارهٔ الهام نامعینی که در لحظهٔ اشراق دست داده است. غالباً اعتقاداتی هم که هیچ ارتباط واقعی با این لحظه ندارند بعداً گرد هستهٔ اصلی الهام جمع می‌شوند. و از این جاست که می‌بینیم علاوه بر اعتقاداتی که همهٔ اهل عرفان در آنها سهیم‌اند اعتقادات دیگری نیز هست که بیشتر جنبهٔ محلی و موقت دارد؛ و بی‌شک این اعتقادات با آنچه به حکم ایقان ذهنی خود اساساً عرفانی بوده است در هم می‌آمیزند. ولی ما می‌توانیم این گونه زواید را نادیده بگیریم و بحث خود را به معتقداتی منحصر سازیم که نزد همهٔ عرفا مشترک است.

حاصل نخستین و بلاواسطهٔ لحظهٔ شهود اعتقاد به امکان نحوه‌ای از معرفت است که می‌توان آن را مکاشفه یا الهام یا اشراق نامید، به خلاف

احساس و استدلال و تجزیه و تحلیل که ما را در وادی جهل و وهم سرگردان می‌سازند. این عقیده، تصور واقعیت باطنی همراه است که ورای عالم ظاهری است و با آن طرف نسبت نیست. عارف این واقعیت را با تمجید و تحسین می‌نگرد و غالباً به آن عشق می‌ورزد. می‌گویند که این واقعیت همیشه و همه جا در دسترس است و فقط حواس ظاهری پردهٔ نازکی بر آن کشیده است و در نظر نفوس مُعِدّه حتی در میان بلاهت ظاهر آدمیزاد با شکوه و جلال می‌درخشد. شاعر و هنرمند و عاشق سر در پی این شکوه و جلال می‌گذارند، و جمالی که جستجو می‌کنند لمحه‌ای از پرتو این خورشید است؛ اما شخص عارف در نور آن زندگی می‌کند: آنچه دیگران در تاریکی می‌جویند او می‌داند، و در برابر دانش او همهٔ دانشها جهلی بیش نیستند.

دومین جنبهٔ عرفان اعتقاد به وحدت است و انکار تکثّر و تضاد. دیدیم که هراکلیتوس می‌گفت «خوبی و بدی یکی است.» او همچنین می‌گوید «راه فراز و راه نشیب هر دو یک راه است.» هنگامی که قضایای متناقض را بیان می‌کند نیز از همین نظرگاه سخن می‌گوید: «ما در یک رودخانه داخل می‌شویم و داخل نمی‌شویم؛ ما هستیم و نیستیم.» گفتهٔ پارمنیدس که واقعیت واحد و تقسیم‌ناپذیر است نیز از همین تمایل به وحدت سرچشمه گرفته است. نزد افلاطون کمتر آشکار است، زیرا که نظریهٔ مثل او آن را برکنار نگاه داشته است؛ اما در نظریهٔ اولویّت خوبی این تمایل تا آن‌جا که منطق افلاطون اجازه می‌دهد آشکار می‌شود.

سومین خصیصهٔ مابعدالطبیعهٔ عرفانی انکار واقعیت داشتن زمان است. این امر نتیجهٔ انکار تکثّر است: اگر همه چیز یک چیز است، پس فرق میان گذشته و آینده باید موهوم باشد. دیدیم که این نظریه نزد پارمنیدس آشکار بود؛ در میان فلاسفهٔ جدید هم در دستگاههای اسپینوزا

و هگل مقام اساسی دارد.

آخرین نظریهٔ عرفانی که باید مورد توجه قرار دهیم این اعتقاد است که بدی امری است صرفاً ظاهری، توهّمی است که از تکثّر و تقابل عقل تحلیلی پدید می‌آید. عرفان نمی‌گوید که مثلاً قساوت خوب است، بلکه منکر واقعیت قساوت است. می‌گویند که بدیها به دنیای دون که ورطهٔ اشباح و توهّمات است تعلق دارند، و ما باید از راه کشف و شهود عرفانی خود را از این ورطه برهانیم. گاهی ــ مثلاً نزد هگل، و لااقل لفظاً نزد اسپینوزا ــ نه تنها بدی بلکه حتی خوبی هم موهوم انگاشته می‌شود؛ هرچند که طرز نگاه به چیزی که آن را واقعیت می‌دانند طوری است که طبعاً باید با این اعتقاد که واقعیت خوب است همراه باشد. اما اهل عرفان در همهٔ موارد یک خصیصهٔ اخلاقی دارند، و آن این است که خشم و تعرض را طرد می‌کنند و به طیب خاطر می‌پذیرند که تقسیم جهان به دو اردوی دشمن، یعنی خوبی و بدی، حقیقت ندارد. این طرز نگاه نتیجهٔ مستقیم ماهیت کیف و حال عرفانی است: با احساس وحدتی که در این حال دست می‌دهد احساس صلح کل نیز همراه است. حتی شاید بتوان گفت که چه بسا همین احساس صلح است که تمامی دستگاه عقاید مرتبطی را که تشکیل‌دهندهٔ نظریهٔ عرفان است پدید می‌آورد ــ چنان‌که در عالم رؤیا هم احساس موجد اعتقاد می‌شود. اما این مسئله، مسئلهٔ دشواری است و نمی‌توان انتظار داشت که ابنای بشر در آن به توافق برسند.

پس در تحقیق صحت و سقم عرفان چهار مسئله مطرح می‌شود، یعنی:

اولاً آیا دو راه برای حصول معرفت وجود دارد که می‌توان آنها را به ترتیب عقل و شهود نامید؟ و اگر چنین باشد آیا باید یکی را بر دیگری ترجیح داد؟

ثانیاً آیا تکثّر و تجزیه موهوم است؟

ثالثاً آیا زمان غیرواقعی است؟

رابعاً چه نوع واقعیتی به خوب و بد تعلق دارد؟

به نظر من عرفان تام و تمام در هر چهار مسئله در اشتباه است؛ ولی با این حال عقیده دارم که، اگر بتوانیم ضبط و سلطهٔ کافی بر اندیشهٔ خود داشته باشیم، در مسلک عرفان حکمتی یافت می‌شود که از هیچ راه دیگری به دست نمی‌آید. اگر این نکته راست باشد مسلک عرفان را باید به نام یک طرز برخورد نسبت به زندگی ستود، نه به نام عقیده‌ای نسبت به جهان. من می‌گویم که جنبهٔ مابعدطبیعی عرفان اشتباهی است ناشی از عاطفهٔ عرفانی؛ هرچند که این عاطفه، به نام سرچشمهٔ رنگ و روی همهٔ احساسات و افکار دیگر، الهام بخش بهترین جنبه‌های آدمیزاد است. حتی جستجوی کُند و احتیاط‌آمیز علم در پی حقیقت نیز، که درست نقطهٔ مقابل ایقان برق‌آسای عرفان به نظر می‌رسد، می‌تواند از سرچشمهٔ آن روح ارادت و حرمتی که میدان زیست و جولان عرفان است سیراب شود.

اولاً عقل و شهود

از راست و دروغ عالم اهل عرفان من هیچ نمی‌دانم. من قصد انکار این عالم را ندارم، و حتی نمی‌خواهم بگویم بینشی که این عالم را آشکار می‌کند بینش درستی نیست. آنچه می‌خواهم بگویم ــ و این‌جاست که روش علمی واجب می‌شود ــ این است که بینش نسنجیده و نیازموده برای احراز حقیقت کافی نیست، هرچند که بسیاری از مهم‌ترین حقایق نخست به این صورت تجلّی کرده‌اند. معمول است که مردم از تقابل غریزه و عقل سخن بگویند. در قرن هجدهم این تقابل به سود عقل تمام می‌شد، اما بعدها تحت تأثیر روسو و نهضت رومانتیک به غریزه برتری داده شد ــ نخست به وسیلهٔ کسانی که بر ضد اشکال مصنوعی حکومت و فکر سر

به شورش برداشته بودند و سپس، چون مدافعهٔ عقلانی محض از الهیات قدیم رفته رفته دشوار شد، به وسیلهٔ همهٔ کسانی که در سیمای علم خطری می‌دیدند برای عقایدی که در نظر آنها با یک جهان بینی روحانی نسبت به زندگی و جهان مربوط می‌شد. برگسون غریزه را تحت عنوان «شهود» به مقام یگانه حَکَم حقیقت مابعدطبیعی ارتقا داد. اما تقابل عقل و غریزه در حقیقت بیشترش وهم است. غریزه یا شهود یا بینش آن چیزی است که ما را در ابتدا به اعتقاداتی راهبر می‌شود که بعداً عقل آنها را یا تأیید می‌کند یا رد می‌کند؛ اما تأیید یک اعتقاد، در مواردی که ممکن باشد، در تحلیل آخر عبارت است از توافق آن اعتقاد با اعتقادات دیگری که خود آنها هم کمتر از اعتقاد مورد بحث غریزی نیستند. عقل یک نیروی هماهنگ کننده و اداره کننده است، نه آفریننده. حتی در قلمرو منطق محض هم باز بینش است که چیزهای تازه را کشف می‌کند.

جایی که غریزه و عقل گاه با هم تعارض پیدا می‌کنند موارد اعتقادات منفرد است. گاه انسان به طور غریزی به عقیده‌ای پایبند می‌شود، و چنان پایبند می‌شود که هر اندازه هم این عقیده با سایر عقایدش در تناقص باشد حاضر به رها کردن آن نیست. غریزه هم مانند سایر قوای بشر در معرض خطاست. کسانی که عقلشان ضعیف است حاضر نیستند این را در مورد خودشان بپذیرند، هر چند همه این را در مورد دیگران قبول دارند. جایی که غریزه کمتر در معرض خطاست امور عملی است، یعنی اینکه کدام داوری صحیح ما را در تنازع بقا یاری می‌دهد: دوستی یا دشمنی دیگران، مثلاً، هر اندازه هم به دقت پنهان شده باشد انسان غالباً آن را به روشنی عجیبی احساس می‌کند. ولیکن حتی در این قبیل موارد هم خودداری یا چاپلوسی ممکن است انسان را به اشتباه بیندازد؛ و در مسایلی که کمتر جنبهٔ عملی دارد، مانند مسایل مورد بحث فلسفه، گاه عقاید غریزی بسیار

قوی به‌کلی غلط از آب درمی‌آیند، و این از تناقض آن عقاید با عقاید دیگری که به همان اندازه قوی هستند معلوم می‌شود. این گونه ملاحظات است که وساطت هماهنگ‌کنندهٔ عقل را لازم می‌آورد، زیرا که عقل هر عقیده را از راه مطالعهٔ سازگاری آن با سایر عقاید به‌محک می‌زند و موارد مشکوک سرچشمهٔ احتمالی اشتباه را در یک جهت یا جهت دیگر مورد معاینه قرار می‌دهد. در این امر مقابله‌ای با غریزه من‌حیث‌المجموع وجود ندارد، بلکه مقابله با اتکای کورکورانه بر یک جنبهٔ جالب توجه غریزه است و فراموش کردن جنبه‌هایی که پیش‌پا افتاده‌تراند اما قابلیت اعتمادشان به هیچ وجه کمتر نیست. عقل می‌کوشد که این روش یک‌جانبه را تصحیح کند، نه خود غریزه را.

این اندرزهای کمابیش خشک و خالی را می‌توان در انطباق با هواداری برگسون از «شهود» در مقابل «عقل» روشن کرد. برگسون می‌گوید که «برای شناسایی هر چیزی دو راه کاملاً جدا [وجود دارد]. اولی یعنی که گرد آن چیز بگردیم؛ دومی یعنی که داخل آن چیز بشویم. اولی بستگی دارد به نظرگاهی که در آن قرار گرفته‌ایم و به رمزهایی که به وسیلهٔ آنها مقصود خود را بیان می‌کنیم. دومی نه به نظرگاهی بستگی دارد و نه به رمزی. می‌توان گفت که دانش نوع اول در حد امور نسبی متوقف می‌شود؛ و نوع دوم، در مواردی که ممکن باشد، به مطلق می‌رسد[1]» برگسون می‌گوید که دانش نوع دوم، که شهود باشد، «آن نوع همدلی عقلانی است که از طریق آن انسان خود را در درون چیز جای می‌دهد تا با آنچه در آن چیز منحصر به فرد و لذا غیرقابل تبیین است همراه شود» (ص ۶). و به عنوان مثال شناسایی خویشتن را نام می‌برد: «دست‌کم یک واقعیت هست که ما آن را از درون دریافت می‌کنیم و از راه شهود، نه

---

1. Introduction to Mathematics, p. 1.

به محض تحلیل، و آن شخصیت خود ماست در جریان زمان ــ نفس ما که می‌ماند» (ص ۸). باقی فلسفهٔ برگسون عبارت است از گزارشی به زبان نارسای کلمات از معرفت ناشی از شهود، و نتیجتاً محکومیت کامل به اصطلاح معرفت ناشی از علم و فهم متعارفی.

این شیوهٔ کار، چون در تعارض اعتقادات غریزی جانب‌گیری می‌کند، محتاج به توجیه است؛ بدین ترتیب که باید ثابت کند که اعتقادات یک جانب از اعتقادات جانب دیگر بیشتر شایستهٔ اعتماداند. برگسون از دو جهت برای چنین توجیهی اقدام می‌کند: اول با توضیح این نکته که عقل یک قوهٔ عملی محض است برای تأمین حیات؛ ثانیاً با نقل شاهکارهای غریزه در جانوران، و با نشان دادن خصائصی از جهان که برای قوهٔ شهود قابل فهم است ولی عقل در کارشان در می‌ماند.

در خصوص این نظریهٔ برگسون که عقل یک قوهٔ عملی محض است که در جریان تنازع بقا پدید آمده و سرچشمهٔ عقاید درست نمی‌تواند باشد، باید گفت که اولاً فقط به واسطهٔ عقل است که ما از وجود تنازع بقا و سابقهٔ حیاتی انسان آگاه می‌شویم. اگر عقل گمراه کننده باشد، پس تمامی این تاریخ مستنبط نادرست خواهد بود. از طرف دیگر، اگر با برگسون موافقت کنیم که تکامل بدان سان که داروین می‌گوید واقع شده است، پس نه تنها عقل بلکه همهٔ قوای ما در زیر فشار نیازهای عملی پدید آمده‌اند. بهترین موارد شهود مواردی است که مستقیماً مفید واقع می‌شود، مانند تشخیص خصایل و سجایای اشخاص. برگسون ظاهراً عقیده دارد که توانایی برای این‌گونه معرفت کمتر از مثلاً توانایی برای فراگرفتن ریاضیات محض از راه تنازع بقا قابل توجیه است. و حال آنکه اگر یک نفر وحشی فریب یک دوستی دروغین را بخورد ممکن است جانش را بر سر این اشتباه ببازد؛ در صورتی که حتی در متمدن‌ترین جوامع کسی را به‌گناه بی‌استعدادی در

ریاضیات نمی‌کشند. همهٔ موارد جالبی که برگسون از غریزهٔ جانوران نقل می‌کند دارای ارزش تنازع بقاست. حقیقت البته این است که غریزه و عقل هر دو بدین سبب پدید آمده‌اند که فایده دارند، و به طور کلی تا وقتی که حقیقت را به انسان می‌دهند فایده دارند و همین‌که خلاف حقیقت را به انسان دادند ضرر خواهند داشت. در انسان متمدن عقل نیز، مانند استعداد هنری، گاهی بیش از حد فایده در افراد پرورش یافته است. از طرف دیگر به نظر می‌رسد که با پیشرفت تمدن قوهٔ شهود کاهش می‌گیرد. اصولاً این قوه نزد کودکان بیش از بالغان و نزد درس نخواندگان بیش از درس خواندگان است. شاید نزد سگ از هر آدمی بیشتر باشد. اما کسانی که از این نکات نتیجه می‌گیرند که باید به غریزه چسبید بهتر است به جنگل بازگردند و با چرندگان و درندگان خوش باشند.

و اما بعد بگذارید ببینیم که قوهٔ شهود آن مصونیت از خطا را که برگسون برایش ادعا می‌کند دارد یا ندارد. بنابر قول برگسون بهترین مورد آن آشنایی ما با نفس خویشتن است. اما دشواری خویشتن‌شناسی معروف است. مثلاً بسیاری از مردم لئامتها و خودپسندیها و حسدهایی در سرشت دارند که خود از آن پاک بی‌خبراند، و حال آنکه حتی بهترین دوستانشان آن خصائل را به آسانی تشخیص می‌دهند درست است که شهود همراه با یقینی است که در عقل نیست: در لحظهٔ شهود شک کردن در حقیقت آن تقریباً محال است. اما اگر بر اثر تحقیق معلوم شد که قوهٔ شهود هم دست کم به اندازهٔ عقل در معرض خطاست، یقین ذهنی قوی‌تر آن عیب آن خواهد شد؛ یعنی آن را فریبنده‌تر خواهد ساخت. گذشته از شناسایی خویشتن، یکی از قابل توجه‌ترین موارد شهود دانشی است که مردم گمان می‌کنند دربارهٔ معشوق خود دارند: در این گونه موارد به نظر می‌رسد که دیوار میان اشخاص شفاف می‌شود و مردم گمان می‌کنند که درون روح

شخص دیگر را مانند روح خود می‌بیند. با این همه در این زمینه فریبکاری با توفیق تمام متداول است؛ و حتی در مواردی هم که فریب عمدی در کار نباشد قاعدتاً تجربه به تدریج نشان می‌دهد که آن بینش فرضی موهوم بوده است، و روش کند و کورمال عقل در نهایت امر بیشتر شایان اعتماد است.

برگسون می‌گوید که عقل از عهدهٔ امور فقط تا آن حد بر می‌آید که امور به آنچه در گذشته تجربه شده است شباهت داشته باشند، در حالی که شهود می‌تواند آن یگانگی و تازگی را که با هر لحظهٔ تازه همراه است دریابد. اینکه در هر لحظه یک چیز یگانه و تازه نهفته است مسلماً درست است؛ و نیز درست است که این را به‌کمک تصورات عقلانی نمی‌توان تماماً بیان کرد. فقط آشنایی مستقیم است که می‌تواند نسبت به چیز یگانه و تازه معرفت به ما بدهد. اما این گونه آشنایی مستقیم به صورت کامل از راه حواس حاصل می‌شود، و تا آن‌جا که من می‌بینم درک آن نیازی به قوهٔ خاص شهود ندارد. چیزی که معرفت تازه به‌ما می‌دهد نه عقل است نه غریزه، بلکه احساس است. اما اگر این معرفت از جهت مهمی تازه باشد، عقل بسیار بیش از غریزه برای هضم آن آمادگی دارد. ماکیانی که یک گله جوجه اردک دنبال خود دارد بی‌شک صاحب قوهٔ شهودی است که او را در درون جوجه اردکها قرار می‌دهد نه اینکه برای او فقط علم تحلیلی نسبت به آنها حاصل کند؛ اما وقتی که جوجه اردکها خود را به آب می‌اندازند، همهٔ آن شهود ظاهری موهوم از آب در می‌آید و ماکیان در کنار آب بیچاره می‌ماند. شهود در حقیقت یکی از جلوه‌های رشد غریزه است، و مانند همهٔ غرایز در محیط آشنایی که عادات حیوان مورد بحث را پدید آورده خیلی هم شایان تحسین است، اما همین‌که محیط طوری تغییر کند که مستلزم یک نحوهٔ عمل خلاف عادت باشد، شهود پاک در مانده می‌شود.

فهمیدن جهان به طور نظری، که مقصود فلسفه است، مسئله‌ای نیست که برای جانوران یا اقوام وحشی، یا حتی برای بیشتر مردم متمدن، اهمیت عملی فراوانی داشته باشد. بنابراین مشکل بتوان تصور کرد که روشهای ساخته و پرداختهٔ غریزه یا قوهٔ شهود در این زمینه میدان فراخی برای هنرنمایی پیدا کنند. میدان هنرنمایی قوهٔ شهود انواع قدیم‌تر فعالیت است، یعنی کارهایی که خویشاوندی ما را با نسلهای دوردست جانوران و اسلاف نیمه انسان ما آشکار می‌کنند. در اموری مانند صیانت نفس و عشق، قوهٔ شهودگاه (اما نه همیشه) به چنان سرعت و دقتی عمل می‌کند که برای عقل دوراندیش حیرت‌انگیز است. اما فلسفه از کارهایی نیست که خویشاوندی ما را با گذشته نشان دهد. فلسفه کار خیلی ظریف و خیلی متمدنانه‌ای است، و لازمهٔ توفیق در آن رهایی از زندگانی غریزی و حتی گاهی وارستگی از هر بیم و امید دنیوی است. پس به هنرنمایی قوهٔ شهود در میدان فلسفه امیدی نمی‌توان داشت. برعکس، چون موضوع حقیقی فلسفه و طرز تفکری که برای دریافت آن لازم است امور غریب و نامأنوس و پرت است، پس بیش از هرجای دیگر در این‌جاست که عقل از قوهٔ شهود پیش می‌افتد و اعتقادات عجولانهٔ تحلیل نشده کمتر شایستگی قبول دربست دارند.

آنچه ما در دایرهٔ معرفت در تأیید خودداری علمی در برابر شور و فشار قوهٔ شهود می‌گوییم در حقیقت همان وسعت بحر تفکر و همان سعهٔ صدر و همان رهایی از اشتغالات عملی است که در تعالیم همهٔ ادیان بزرگ سرشته‌اند. پس نتیجهٔ بحث، هر چند که با عقاید صریح بسیاری از عرفا تعارض داشته باشد، ذاتاً با روح آن عقاید مغایر نیست بلکه حاصل همین روح است، در انطباق با قلمرو اندیشه.

ثانیاً وحدت و کثرت

یکی از قوی‌ترین جنبه‌های اشراق این است که هنگام کشف و شهود همهٔ چیزها یگانه جلوه می‌کنند. این نکته در دیانت به صورت وحدت وجود در می‌آید و در فلسفه به صورت مذهب وحدت monism. منطق مفصلی از زمان پارمنیدس تا هگل به تدریج به هم بافته‌اند، برای اثبات اینکه جهان یک کل واحد تجزیه‌ناپذیر است و آنچه به نظر ما اجزای جهان می‌آید اگر به نام امور قائم بالذات و مستقل در نظر گرفته شوند توهّماتی بیش نخواهند بود. تصور یک واقعیت جدا از عالم نمود، واقعیت واحد تجزیه‌ناپذیر و تغییرناپذیر، در ابتدا به وسیلهٔ پارمنیدس وارد فلسفهٔ غرب شد؛ اما دست کم در ظاهر امر غرض از این تصور ملاحظاتی دینی یا عرفانی نبود، بلکه مبنای آن یک برهان منطقی بود که می‌گفت عدم محال است، و بیشتر دستگاههای مابعدطبیعی بعدی حاصل این اندیشهٔ اساسی هستند.

منطقی که در مدافعهٔ عرفان به‌کار رفته است مغلوط به نظر می‌آید و در معرض چند ایراد فنی است که من در جای دیگر تشریح کرده‌ام من آن ایرادها را در این‌جا تکرار نخواهم کرد، زیرا که دراز و دشواراند؛ در عوض خواهم کوشید آن حالت روحی را که سرچشمهٔ منطق عرفانی است مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم.

اعتقاد به واقعیتی غیر از آنچه بر حواس ما ظاهر می‌شود در بعضی از احوال روحی پدید می‌آید، و این احوال سرچشمهٔ بیشتر عرفانیات و بیشتر مطالب مابعدطبیعی است. مادام که چنین حالی هست، نیازی به منطق احساس نمی‌شود؛ و به همین جهت عرفای تمام‌عیار منطق به‌کار نمی‌برند بلکه حاصل سیر و سلوک خود را نقداً بیان می‌کنند. اما این گونه

عرفان کامل در مغرب زمین نادر است. وقتی که شدت و حِدّت احساس یقین از میان می‌رود، آدمی که عادت به استدلال دارد در جستجوی مبانی منطقی عقیده‌ای که در خود سراغ گرفته است بر می‌آید. اما چون‌که این عقیده اکنون موجود است، آن آدم هر مبنایی را که پیدا شود با آغوش باز می‌پذیرد. تناقضاتی که ظاهراً منطق شخص عارف اثبات می‌کند در حقیقت تناقضات اصل عرفان است، و هدفی است که منطق او باید بدان برسد تا با بینش عرفانی او سازگار شود. منطقی که بدین ترتیب به دست آمده باعث شده است که اکثر فلاسفه نتوانند جهان علم و زندگانی روزمره را به هیچ نحوی از انحا توضیح دهند. اگر مشتاق چنین توضیحی بودند احتمالاً مغالطات منطق خود را هم کشف می‌کردند؛ اما بیشترشان کمتر مشتاق فهمیدن جهان علم و زندگانی روزمره‌اند و بیشتر در این اندیشه‌اند که آن را به نفع یک جهان «واقعی» فوق محسوسات به عدم واقعیت منسوب کنند.

آن عده از فلاسفهٔ بزرگ که مشرب عرفانی داشته‌اند منطق را بدین صورت به کار برده‌اند. اما چون معمولاً کشف و شهود عرفانی را مسلم می‌انگاشتند، نظریات منطقی خود را خالی از شور و حال بیان می‌کردند و شاگردانشان هم می‌پنداشتند که این نظریات یکسره مستقل از آن لحظهٔ اشراق و شهودی است که سرچشمهٔ آنها بوده است. با این همه ریشهٔ این نظریات به آنها می‌چسبید و ــ به قول آقای سانتایانا ــ نسبت به جهان علم و فهم متعارفی «مغرض» باقی می‌ماندند. فقط بدین ترتیب است که می‌توانیم بفهمیم که چگونه فلاسفه ناسازگاری نظریات خود را با واقعیات مسلمی که کاملاً شایستهٔ باور داشتن‌اند به آسانی پذیرفته‌اند.

چنان‌که طبیعی است، منطق عرفانی هم معایبی را که در طینت هر امر مغرضانه‌ای هست در بر دارد. تمایل به منطق که در جریان وجد و حال

عرفانی احساس نمی‌شود، پس از زایل شدن آن وجد و حال باز به سراغ انسان می‌آید؛ ولی اکنون همراه است با میل به حفظ آن بینش زایل‌شونده، یا لااقل با میل به اثبات اینکه آن بینش، بینش حقیقی بوده است و هر آنچه با آن در تناقض باشد وهم است. منطقی که بدین ترتیب به دست می‌آید چندان بیغرضانه و صادقانه نخواهد بود، و ناچار ملهم از بیزاری نسبت به جهان روزمره است ــ جهانی که این منطق باید در آن به‌کار بسته شود. از چنین روشی البته بهترین نتایج حاصل نمی‌شود. هرکسی می‌داند که خواندن آثار فلان نویسنده، فقط به قصد رد کردن سخنان او، راه شناختن آن نویسنده نیست. خواندن کتاب طبیعت نیز با این اعتقاد که سراسر این کتاب موهومات است بر همین قیاس راه شناختن طبیعت نیست. منطق ما اگر بخواهد که جهان روزمره برایش قابل فهم باشد نباید با آن دشمنی کند، بلکه باید ملهم از قبول و رضای صادقانه‌ای باشد که معمولاً در میان حکمای مابعدطبیعی یافت نمی‌شود.

ثالثاً زمان

غیر واقعی بودن زمان یکی از نظریات عمدهٔ بسیاری از دستگاههای مابعدطبیعی است که غالباً اسماً بر اساس براهین منطقی استوارند، چنان‌که نزد پارمنیدس هم دیده می‌شود، اما در اصل بر آن یقینی که در لحظه شهود دست می‌دهد بنا شده‌اند ــ یا لااقل نزد بنیانگذاران دستگاههای جدید چنین بوده است. چنان‌که مولوی شاعر متصوف ایرانی می‌گوید:

هست هشیاری زیاد مامضی
ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به‌کی
پرگره باشی از این هر دو چونی

این عقیده که واقعیت نهایی باید تغییرناپذیر باشد عقیدهٔ بسیار متداولی است: همین عقیده بود که مفهوم مابعدطبیعی جوهر را پدید آورد، و حتی امروز هم ارباب این عقیده از باب بعضی نظریات علمی، مانند بقای انرژی و جرم، به‌ناحق خشنود می‌شوند. جدا کردن صحت و سقم این عقیده دشوار است. براهین این دعوی راکه زمان واقعیت ندارد و جهان محسوسات موهوم است، به نظر من باید غلط انگاشت. با این حال یک معنی هم وجود دارد ــ هرچند احساس کردنش از بیانش آسان‌تر است ــ که بدان معنی زمان از خصایص بی‌اهمیت و سطحی واقعیت است. باید اذعان کرد که گذشته و آینده نیز به اندازهٔ حال واقعیت دارند، و در تفکر فلسفی نوعی رهایی از اسارت زمان ضرورت دارد. اهمیت زمان بیشتر عملی است تا نظری، بیشتر به امیال ما مربوط است تا به حقیقت امور. اگر امور جهان را چنان تصور کنیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان ما می‌شوند، و نه از این نظرگاه که زمان را همچون خورندهٔ هر چه که هست می‌نگرد، در چنین صورتی من گمان می‌کنم که تصویر درست‌تری از جهان خواهیم داشت. اگر هم زمان واقعیتی داشته باشد توجه کردن به اینکه این واقعیت اهمیتی ندارد نخستین منزل در راه حکمت است.

اگر از خود بپرسیم که چرا احساساتمان نسبت به‌گذشته با احساساتمان نسبت به آینده این‌قدر تفاوت می‌کند، این نکته فوراً آشکار می‌شود. دلیل این تفاوت یک دلیل کاملاً عملی است: امیال ما در آینده مؤثر است ولی در گذشته مؤثر نیست؛ آینده تا حدی در یَد اقتدار ماست، و حال آنکه گذشته را تغییر نمی‌توان داد. اما هر آینده‌ای هم روزی گذشته خواهد بود: اگر ما گذشته را اکنون درست ببینیم، این گذشته باید در زمانی که آینده بوده است نیز همان گونه بوده باشد که اکنون آن را می‌بینیم، و نیز آنچه

اکنون آینده است باید درست همان گونه باشد که چون گذشته شد آن را خواهیم دید. پس تفاوتی که ما میان گذشته و آینده احساس می‌کنیم در ذات این امور نیست، بلکه از مناسبات آنها با ما پدید می‌آید: در سیر و سلوک فارغ از تعّینات، این تفاوت از میانه بر می‌خیزد. در مرحلهٔ فکر، فراغت از تعینات درست همان فضیلت بیغرضی است که در مرحلهٔ عمل به نام عدل و انصاف جلوه گر می‌شود. هر کس بخواهد که حقیقت جهان را ببیند و در تفکر از حد استیلای امیال عملی در گذرد، باید بیاموزد که گذشته و آینده را به یک چشم بنگرد و کل جریان زمان را به یک نظر دریابد.

برای نشان دادن آنکه چگونه زمان نباید در نظریات فلسفی دخالت داده شود می‌توان مثالی آورد. مثال ما فلسفه‌ای است که با اندیشهٔ تکامل همبستگی پیدا کرده و در فلسفهٔ نیچه و برگسون و پراگماتیسم متجلی شده است. این فلسفه، بر اساس سیر تکاملی که از پایین‌ترین اشکال حیات تا به انسان می‌رسد، پیشرفت را قانون اساسی طبیعت می‌داند و بدین ترتیب تفاوت میان زودتر و دیرتر را به مرکز جهان‌بینی راه می‌دهد. در مورد تاریخی که این فلسفه از گذشته و آیندهٔ جهان ترسیم می‌کند، چون مبتنی بر حدس و گمان است من دعوایی ندارم. ولی عقیدهٔ من این است که سرمستی توفیق فوری باعث شده است که بسیاری از آن چیزهایی که برای فهم صحیح جهان ضرورت دارد در این میانه فراموش شود. کمی از طرز تفکر یونانی و کمی هم از وارستگی و متانت شرقی باید به شتاب و خودبینی غربی آن علاوه شود تا از شور و سودای جوانی در آید و رنگ حکمت پخته به خود بگیرد. با همهٔ دعوی علمی بودن این فلسفه، من گمان می‌کنم که فلسفهٔ علمی حقیقی باید کوشاتر و وارسته‌تر از این باشد، و کمتر به امیدهای دنیوی توسل جوید، و انضباط سخت‌تری برای اجرای

توفیق‌آمیز خود شرط کند.

«اصل انواع» داروین جهانیان را متقاعد ساخت که تفاوت میان انواع جانوران و گیاهان آن تفاوت تغییرناپذیر نیست که در ظاهر به نظر می‌رسد. نظریهٔ انواع طبیعی که طبقه بندی را آسان و قطعی می‌ساخت، نظریه‌ای که در شمار میراث ارسطو بود و در پناه ضرورتی به سر می‌برد که آن میراث برای اعتقادات جزمی قایل می‌شد، ناگهان از صحنهٔ علم زیست‌شناسی بیرون رانده شد. تفاوت انسان و جانوران پست، که به چشم خود پسند ما عظیم می‌آید، امری تدریجی از کار در آمد و مستلزم وجود موجوداتی که نه می‌توان آنها را در درون خانوادهٔ بشر جای داد و نه در بیرون آن. لاپلاس مدتی پیش نشان داده بود که خورشید و سیارات از یک پاره ابر بدوی کمابیش یکدست پدید آمده‌اند. بدین ترتیب نشانه‌های ثابت قدیم متزلزل و خطوط فاصل مشخص محو و مبهم شدند؛ اشیا و انواع مرزهای خود را از دست دادند، چنان‌که معلوم نبود ابتدای وانتهای هرکدام در کجاست.

اما اگر خودپسندی آدمیزاد لحظه‌ای به واسطهٔ خویشاوندی با بوزینه متزلزل شد چیزی نگذشت که راه دیگری برای خودنمایی پیدا کرد، و آن راه «فلسفهٔ» تکامل بود. جریانی که از جانوران تکیاخته شروع و به انسان ختم می‌شد در نظر فلاسفه پیشرفت شناخته شد ــ اگر چه معلوم نیست که جانوران تکیاخته هم با این عقیده موافق باشند. بدین ترتیب دورانهای تغییراتی که علم آنها را تاریخ احتمالی عالم معرفی کرده بود با آغوش باز پذیرفته شد. بدین عنوان که این تاریخ نشان دهندهٔ ناموس پیشرفت جهان در جهت خوبی است ــ تکامل و توسعه مثالی است که رفته رفته خویشتن را در واقعیت تحقق و تجسم می‌بخشد. چنین نظری ممکن بود اسپنسر و کسانی را که ما می‌توانیم آنها را تکاملیان هگلی بنامیم خشنود کند، اما برای

جلب رضایت طرفداران پرشورتر تغییر و تطور کافی نبود. در نظر این حضرات آرمانی که جهان مدام به آن نزدیک شود خیلی مرده و راکد است و الهام‌بخش نمی‌تواند باشد. در جریان تکامل نه تنها جهان بلکه خود آرمان هم باید تغییر کند و تکامل یابد: هدف نباید ثابت باشد، بلکه آن حرکتی که زندگی نام دارد، و تنها اوست که به جریان تکامل وحدت می‌بخشد، باید مدام نیازهای تازه پدید آورد.

در این فلسفه، زندگی جریان مستمری است که هر تقسیم و تجزیه‌ای در آن مصنوعی و غیرواقعی است. چیزهای مجزا، آغازها و انجامها، توهمات مساعدی بیش نیستند: آنچه هست یک تحول مستمر و مداوم است. عقاید امروزی ما، اگر ما را در جریان این تحول به جلو ببرند، ممکن است امروز راست باشند؛ اما این عقاید فردا دروغ خواهند بود و باید جای خود را به عقاید جدیدی که در خور وضع جدید باشند واگذار کنند. همهٔ تفکرات ما از توهمات مساعد تشکیل شده است؛ تحجراتی است خیالی در جریان کلی تحول. جریان واقعیت به رغم همهٔ توهمات ما ادامه دارد، و هرچند که ما آن را زیست می‌کنیم نمی‌توانیم آن را به اندیشه درآوریم. در این میان، بی آنکه مطلب تصریح شده باشد، این اطمینان هم دزدکی داده می‌شود که آینده، هرچند ما نمی‌توانیم آن را پیش‌بینی کنیم، از گذشته و حال بهتر خواهد بود. خوانندهٔ محترم مانند کودکی است که انتظار یک دانه شیرینی را دارد، زیرا که به او گفته‌اند که چشمانش را ببندد و دهانش را باز کند. در فلسفه منطق و ریاضیات و فیزیک ناپدید می‌شوند، زیرا که این مباحث بیش از اندازه «راکد» هستند. آنچه واقعیت دارد میل و حرکتی است در جهت هدفی که هرچه به سوی آن پیش برویم مانند رنگین‌کمان واپس می‌رود و به هرجا که می‌رسد آن‌جا را نسبت به آنچه از دور به نظر می‌رسید دیگر گون می‌سازد.

من قصد ندارم که این فلسفه را از لحاظ فنی بررسی کنم. فقط می‌خواهم بگویم که انگیزه‌ها و علائقی که الهام‌دهندهٔ آن هستند چنان منحصراً عملی هستند، و مسایلی که این فلسفه با آن سر و کار دارد چنان مخصوص‌اند که، به نظر من، مشکل بتوان گفت که این فلسفه با مسایلی که به نظر من کار فلسفهٔ حقیقی است تماس پیدا می‌کند.

علاقهٔ اصلی فلسفهٔ تکاملی متوجه مسئلهٔ سرنوشت آدمیزاد است، یا حداعلا متوجه زندگی است. این فلسفه بیشتر به اخلاق و خوشبختی علاقه‌مند است تا به دانش به خاطر دانش. البته باید اذعان کرد که این نکته را در خصوص بسیاری از فلسفه‌ها می‌توان گفت، و میل به آن نوع دانشی که فلسفه می‌تواند حاصل کند اصولاً نادر است. اما اگر فلسفه به حقیقت برسد، بر فلاسفه لازم است که قبل از هرچیز آن کنجکاوی فکری فارغ از غرض را که خصیصهٔ مردان علم است به دست آورند. دانش دربارهٔ آینده ــ که اگر ما در پی دانستن سرنوشت بشریم باید طالب آن باشیم ــ در دایرهٔ معینی امکان دارد. پیش‌بینی اینکه با پیشرفت علم این دایره چقدر گسترش خواهد یافت امکان ندارد؛ اما، چیزی که مسلم است، هر مطلبی دربارهٔ آینده به حکم ماهیت خود متعلق به یکی از علوم خاص است و، اگر اصولاً معین ساختن آن ممکن باشد، این کار باید به وسیلهٔ روشهای آن علم خاص انجام گیرد. فلسفه راه میان‌بر برای رسیدن به نتایج علوم دیگر نیست: فلسفه اگر بخواهد که تحقیق درستی باشد باید عرصه‌ای خاص خود داشته باشد و قصد نتایجی را بکند که رد و اثبات آنها از علوم دیگر ساخته نیست.

مذهب تکاملی چون بر اساس پیشرفت استوار است، و پیشرفت هم یعنی تغییر از بدتر به بهتر، به نظر من مفهوم زمان را به جای آنکه خادم خود سازد به صورت خداوند خود درمی‌آورد؛ و در نتیجه آن فراغ و فرزانگی در تفکر را که سرچشمهٔ بهترین جنبه‌های اندیشه و احساس

فلسفی است از دست می‌دهد. حکمای فلسفی، چنان‌که دیدیم، واقعیت زمان را بارها یکسره انکار کرده‌اند. من قصد چنین انکاری ندارم، قصد من فقط این است که آن روحیه‌ای را که الهام‌بخش این انکار بوده است نگاه دارم، یعنی آن طرز برخوردی را نگاه دارم که می‌گوید از لحاظ اندیشه گذشته به اندازهٔ حال واقعیت و به اندازهٔ آینده اهمیت دارد. اسپینوزا می‌گوید که «برای ذهن انسان، تا آن‌جا که امری را به حکم عقل تصور می‌کند، فرقی نمی‌کند که اندیشهٔ آن مربوط به یک امر آینده یا گذشته یا حال باشد[1].» و همین «تصور کردن به حکم عقل» است که به نظر من جایش در فلسفهٔ تکاملی خالی است.

رابعاً خوبی و بدی

عرفان می‌گوید که بدی کلیتاً موهوم است، و گاه در مورد خوبی نیز همین عقیده را دارد، ولیکن اغلب واقعیت را خوب می‌داند. هردو عقیده را نزد هراکلیتوس می‌توان یافت، که می‌گوید «خوبی و بدی یکی است.» و «در نظر خدا همهٔ چیزها عادلانه و خوب و صواب‌اند ولی مردمان پاره‌ای از چیزها را خطا و پاره‌ای را صواب می‌دانند.» اسپینوزا نیز در همین موضع دوجانبه قرار دارد، منتها او در مورد خوبی که فقط مربوط به انسان نباشد لفظ «کمال» را به‌کار می‌برد. می‌گوید «منظور من از واقعیت و کمال یک چیز است[2]»؛ اما در جای دیگر نیز به این تعریف بر می‌خوریم: «منظور من از خوبی آن خواهد بود که به یقین بدانیم که برای ما مفید است[3].» پس کمال ماهیتاً به واقعیت تعلق دارد، و حال آنکه خوبی بسته به نیازهای ماست و در بررسی فارغ از غرض و نیاز ناپدید می‌شود. به نظر

---

1. *Ethics,* BK IV, Prop. LXII.

2. *Ethics,* Pt. II, Df. VI.

3. Ib. Pt. IV, Df. I.

من برای فهمیدن جهان‌بینی اخلاقی عرفان یک چنین تمایزی ضرورت دارد: یعنی یک نوع خوبی و بدی فروتر و دنیوی داریم که عالم نمود را به اجزایی که به نظر متعارض می‌نمایند تقسیم می‌کند، اما یک نوع هم خوبی فراتر عرفانی هست که متعلق به واقعیت است و هیچ بدی متناظری در مقابل آن قرار ندارد.

مشکل بتوان یک شرح منطقی قابل قبول از این عقیده ارائه کرد، مگر با پذیرفتن این نکته که خوبی و بدی امور ذهنی هستند، یعنی خوب آن چیزی است که ما نسبت به آن فلان نوع احساس را داریم، و بد بهمان نوع احساس را. در زندگانی عملی که ما باید انتخاب کنیم و از دو عمل ممکن یکی را بر دیگری ترجیح دهیم، لازم است که تمایزی میان خوب و بد، یا باری میان بدتر و بهتر، قایل شویم. اما این تمایز هم، مانند همهٔ اموری که به عمل مربوط می‌شوند، متعلق به آن چیزی است که عرفان آن را عالم موهومات می‌نامد ــ ولو تنها به این دلیل که این عالم با زمان بستگی دارد. در عالم کشف و شهود که عمل ضرورت ندارد فراغت از اغراض و فراموش کردن آن دوگانگی اخلاقی که لازمهٔ عمل است امکان‌پذیر می‌شود. تا زمانی که فقط فارغ از اغراض باشیم و نه بیش، می‌توانیم به این گفته اکتفا کنیم که خوبی عمل و بدی آن هردو موهوم‌اند. ولیکن، چنان‌که لازمهٔ بینش عرفانی است، اگر سراسر جهان را شایستهٔ عشق و ستایش بدانیم، اگر

«جهان و هرجا و بیجا را...
غرق در نور آسمانی»

بیابیم، ناچار خواهیم گفت که یک خوبی والاتر از خوبی مرحلهٔ عمل هم وجود دارد و این خوبی متعلق به واقعیت کل عالم است. بدین ترتیب آن

نظرگاه دوجانبه و آن تزلزل ظاهری عرفانی توضیح و توجیه می‌شود.

امکان این عشق و وجد عام نسبت به هرآنچه وجود دارد برای خوشی زندگانی در نهایت اهمیت است و عاطفهٔ عرفانی را، قطع نظر از هر عقیده‌ای که بر اساس آن بنا شود، بی‌اندازه با ارزش می‌سازد. اما اگر ما نخواهیم به ورطهٔ عقاید غلط کشانده شویم باید بدانیم که عاطفهٔ عرفانی درست چه چیزی را آشکار می‌کند. عاطفهٔ عرفانی یکی از امکانات طبیعت انسانی را آشکار می‌کند، و آن امکان یک نحوهٔ زندگانی است، شریف‌تر و خوش‌تر و آزادتر از آنچه از راههای دیگر امکان دارد. اما این عاطفه هیچ چیزی را دربارهٔ امور غیربشری، یا دربارهٔ ماهیت جهان هستی به طورکلی، آشکار نمی‌کند. خوبی و بدی، و حتی آن خوبی والاتری که عرفان در همه‌جا سراغ می‌کند، انعکاس عواطف خود ما هستند بر سایر چیزها، نه جزو ذات و ماهیت آن چیزها. و بنابراین در سیر و سلوک فارغ از غرض که از هرگونه هوای نفس بری باشد، چیزها به صورت خوب و بد تظاهر نمی‌کنند؛ هرچند که این حال با آن عشق عامی که عارف را وادار می‌کند که بگوید جهان هستی خوب است به آسانی درمی‌آمیزد.

فلسفهٔ تکاملی به واسطهٔ مفهوم پیشرفت با ثنویت اخلاقی بدتر و بهتر بستگی دارد، و لذا راه آن نظرگاهی که خوبی و بدی را از میدان دید خود برکنار می‌زند بر آن مسدود است؛ و به علاوه از این عقیدهٔ عرفانی که همه چیز خوب است نیز بی‌خبر می‌ماند. بدین طریق تمایز میان خوبی و بدی بر این فلسفه حاکم می‌شود، و حسابگری بی‌آرام و قرار عمل را به عرصهٔ اندیشه وارد می‌کند. به نظر می‌رسد که خوبی و بدی نیز، مانند زمان، در عالم اندیشه مقام کلی یا اساسی ندارند، بلکه در سلسلهٔ مراتب عقلی افرادی وضیع و خسیس هستند.

چنان‌که دیدیم می‌توان عرفان را چنان تعبیر کرد که با این عقیده که

خوبی و بدی از لحاظ عقلی مقام اساسی ندارند موافقت داشته باشد؛ اما باید اذعان کنیم که در این‌جا دیگر با غالب فلاسفهٔ بزرگ و رهبران دینی گذشته توافق لفظی نخواهیم داشت. منتها من اعتقاد دارم که حذف ملاحظات اخلاقی از فلسفه، هم از لحاظ علمی لازم است و هم ــ هرچند ممکن است تناقض جلوه کند ــ خود یک پیشرفت اخلاقی است. از هر دوی این دعاوی باید به اختصار دفاع کرد.

امید ارضای امیال بشری ما ــ یعنی امید نشان دادن اینکه جهان فلان خصیصهٔ دلخواه ما را دارد ــ تا آن‌جاکه به نظر من می‌رسد امیدی نیست که یک فلسفهٔ علمی بتواند کاری برای ارضای آن انجام دهد. فرق بین جهان خوب و جهان بد عبارت از فرق بین خصایص جزئیات خاص موجود در آن جهانهاست: این فرق آن اندازه انتزاعی نیست که بتواند وارد میدان فلسفه شود. مثلاً عشق و نفرت اخلاقاً دو مفهوم متضاد هستند، و حال آنکه از لحاظ فلسفی دو طرز برخورد با اشیا به شمار می‌روند که خیلی هم به یکدیگر شباهت دارند. صورت و سازمان کلی آن طرز برخورد با اشیا که پدیده‌های روانی را تشکیل می‌دهد جزو مسایل مورد بحث فلسفه است؛ اما فرق میان عشق و نفرت فرق صوری یا سازمانی نیست، و لذا به فلسفه مربوط نمی‌شود بلکه به علم خاص روانشناسی متعلق است. پس علایق اخلاقی که غالباً الهام‌بخش فلاسفه بوده‌اند باید در پشت صحنه بمانند: نوعی علاقهٔ اخلاقی ممکن است الهام‌بخش تمامی تحقیقات ما باشد، اما هیچ علاقهٔ اخلاقی را در جزئیات تحقیق نباید راه داد، و نیز نباید در نتایج تحقیقی انتظار جلوه‌گر شدن آن را داشت.

اگر این عقیده در نظر اول دلسرد کننده باشد، می‌توان به یاد آورد که نظیر همین تغییر در همهٔ علوم لازم آمده است. امروز دیگر از فیزیکدان و شیمیدان نمی‌خواهند که اهمیت اخلاقی یونها و اتومهای خود را اثبات

کنند؛ از زیست‌شناس هم نمی‌خواهند که فایدهٔ گیاهان و جانورانی را که تشریح می‌کند روشن کند. در اعصار پیش از علم چنین نبود. مثلاً علم ستاره‌شناسی را برای این تحقیق می‌کردند که مردمان به ستاره‌بینی اعتقاد داشتند. پنداشته می‌شد که حرکات سیارات تأثیر بسیار مستقیم و مهمی در زندگانی افراد بشر دارد. چه بسا وقتی که این عقیده باطل شد و تحقیق عاری از غرض در ستاره‌شناسی آغاز شد، بسیار کسان که ستاره‌بینی برایشان بسیار جالب بود به این نتیجه رسیدند که ستاره‌شناسی چندان ربطی به امور انسانی ندارد و لذا شایستهٔ دنبال‌کردن نیست. علم فیزیک، به صورتی که مثلاً در مکالمهٔ «تیمائوس» افلاطون دیده می‌شود، پر از مفاهیم اخلاقی است: یکی از اغراض اساسی آن نشان دادن این نکته است که زمین شایستهٔ ستایش است. فیزیکدان امروزی، برعکس، با آنکه قصد ندارد منکر شود که زمین شایستهٔ ستایش است، به نام فیزیکدان با صفات اخلاقی زمین کاری ندارد: کار او فقط این است که واقعیات را پیدا کند؛ به او مربوط نیست که این واقعیات خوب‌اند یا بد. در روانشناسی طرز برخورد علمی از علوم فیزیکی جدیدتر و دشوارتر است: امری است طبیعی که طبیعت انسان را یا خوب بدانیم یا بد، و فرض کنیم که فرق میان خوب و بد، که در عمل آن‌قدر اهمیت دارد، باید در مرحلهٔ نظری هم مهم باشد. فقط در همین قرن اخیر بود که علم روانشناسی اخلاقاً بی‌تفاوت شد؛ و در این زمینه هم بی تفاوتی اخلاقی برای پیشرفت علم ضرورت داشته است.

در فلسفه تاکنون بی‌تفاوتی اخلاقی را کم جسته‌اند و کمتر به دست آورده‌اند. اشخاص نتوانسته‌اند آرزوهای خود را فراموش کنند، و دربارهٔ فلسفه در قیاس با آرزوهای خودشان داوری کرده‌اند. این اعتقاد که مفاهیم خوبی و بدی کلید فهم دنیا و مافیهاست، پس از آنکه از علوم خاص بیرون

رانده شد به فلسفه پناه آورد. اما اگر قرار نباشد که فلسفه به صورت مشتی رؤیای خوشایند باقی بماند، این مفاهیم باید از فلسفه هم بیرون رانده شوند. مشهور است که خوشبختی را کسانی که بیشتر می‌جویند کمتر به دست می‌آورند؛ به نظر می‌رسد که این نکته در مورد خوبی هم صادق باشد. لااقل در زمینه اندیشه کسانی که خوبی و بدی را فراموش کنند و فقط در پی واقعیات باشند احتمالاً زودتر از کسانی که جهان را از دریچهٔ کژمژ خواهشهای خویش می‌نگرند به خوبی دست خواهند یافت.

بدین ترتیب ما به همان تناقض ظاهری خود باز می‌گردیم؛ یعنی فلسفه‌ای که نخواهد تصور خود را از خوبی و بدی بر جهان تحمیل کند نه تنها به احتمال بیشتر به حقیقت دست خواهد یافت، بلکه باید گفت که چنین فلسفه‌ای حاصل نظرگاهی است اخلاقاً بالاتر از نظرگاهی مانند فلسفهٔ تکاملی و غالب فلسفه‌های متعارف قدیم، که مدام کائنات را ارزیابی می‌کنند و تجسم آرمانهای کنونی خود را در آن می‌جویند. چه در دیانت و چه در هر نظر عمیق و جدی دربارهٔ جهان و سرانجام بشر، همیشه یک عنصر تسلیم و رضا وجود دارد؛ یعنی التفات می‌شود به این‌که قدرت بشر حدودی دارد؛ و در دنیای امروز که از توفیقهای مادی سهل و سریع و اعتقاد گستاخانه به امکانات بی‌حد و حصر پیشرفت سرمست شده، کمبود این عنصر به چشم می‌خورد. در انجیل آمده است که «هرکس زندگیش را دوست بدارد، آن را از دست خواهد داد.» اکنون بیم آن می‌رود که بر اثر عشق بیش از اندازه نسبت به زندگی، خود زندگی بسیاری از آن کیفیاتی را که بالاترین ارزش زندگی از آنهاست از دست بدهد. آن حال تسلیم و رضایی که دیانت در عمل تزریق می‌کند، اساساً همان روحیه‌ای است که علم در زمینه اندیشه تعلیم می‌دهد؛ و آن بیطرفی اخلاقی که پیشرفتهای علم را باعث شده زاییدهٔ همین تسلیم و رضاست.

خوبیهایی که ما باید به یاد داشته باشیم خوبیهایی است که پدید آوردن

آنها در حد قدرت ما باشد ــ یعنی خوبیهای مربوط به زندگانی خود ما و مربوط به طرز برخورد ما با جهان. اصرار در اعتقاد به تحقق خارجی خوبی نوعی زورگویی است که، در عین حال که آن خوبی خارجی را که مطلوب ماست نمی‌تواند تأمین کند، می‌تواند آن خوبی درونی را هم که در ید اختیار ماست سخت به مخاطره بیندازد، و آن حرمت نسبت به واقعیت را، که هم بهترین جنبهٔ فروتنی است و هم جنبهٔ ثمر بخش مزاج علمی است، از میان ببرد.

بدیهی است که افراد بشر نمی‌توانند از طبیعت بشری فراتر بروند؛ در همهٔ اندیشه‌های ما همیشه یک جنبهٔ ذهنی وجود خواهد داشت، و گر چه این جنبه منحصر باشد به علاقه‌ای که جهت توجه ما را تعیین می‌کند. اما فلسفهٔ علمی بیش از همهٔ اشتغالات دیگر انسان به عینیت نزدیک می‌شود، و لذا نزدیک‌ترین و ثابت‌ترین مناسبتی را که حصولش امکان داشته باشد میان ما و جهان خارج بر قرار می‌کند. برای ذهن بدوی هرچیزی یا دوست است یا دشمن؛ اما تجربه نشان داده است که دوستی و دشمنی تصوراتی نیستند که به وسیلهٔ آنها جهان را بتوان شناخت. فلسفهٔ علمی، گرچه هنوز در مرحلهٔ زایش است، نسبت به عقاید یا تخیلات دورانهای پیش از علم اندیشه را در مرحلهٔ بالاتری نشان می‌دهد و، مانند هرکوششی که فراتر رفتن از خویشتن صورت گرفته باشد، نتیجهٔ آن فسحت میدان دید و دریافت خواهد بود. فلسفهٔ تکاملی با آنکه به واقعیات مشخص علمی تکیه می‌کند یک فلسفهٔ علمی حقیقی نیست، زیرا که گرفتار زمان و تصورات اخلاقی و امور دنیوی و سرنوشت بشری است. فلسفهٔ علمی حقیقی فروتن‌تر از این و پاره‌پاره‌تر از این و کوشاتر از این خواهد بود، و برای فریفتن امیدهای دروغین اینقدر زرق و برق به خود نخواهد بست، و به سرانجام بشر کمتر اعتنا خواهد نمود، و برای پذیرفتن جهان، فارغ از جبر و جور خواهشهای آنی انسان، بیشتر توانایی خواهد داشت.

۶

فلسفه در قرن بیستم

از پایان قرون وسطی به این طرف اهمیت اجتماعی و سیاسی فلسفه رو به کاهش رفته است. ویلیام اوکامی را، که یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ قرون وسطی بود، قیصر روم اجیر کرد تا بر ضد پاپ رساله بنویسد؛ در آن روزها بسیاری از مسایل حاد به اختلافات مدارس وابسته بود. پیشرفتهای فلسفه در قرن هجدهم هم کم و بیش به مخالفت سیاسی با کلیسای کاتولیک مربوط می‌شد؛ درست است که مالبرانش کشیش بود، ولی کشیشها اجازه نداروند فلسفهٔ او را بپذیرند. پیروان لاک در فرانسهٔ قرن هجدهم، و طرفداران بتنام در انگلستان قرن نوزدهم، بیشترشان در سیاست رادیکال افراطی بودند و جهان‌بینی آزادیخواهانهٔ جدید بورژوازی را پدید آوردند. اما هرچه پیشتر می‌رویم وجه ارتباط میان عقاید فلسفی و سیاسی کمتر می‌شود. هیوم در سیاست طرفدار حزب محافظه کار بود، و حال آنکه در فلسفه رادیکال افراطی به شمار می‌رفت. فقط در روسیه، که تا زمان انقلاب در قرون وسطی می‌زیست، مقداری ارتباط بین فلسفه و سیاست باقی مانده است. بلشویکها ماتریالیست‌اند و سفیدها ایده‌آلیست. در تبت ارتباط از این هم نزدیک‌تر است: دومین مقام دولتی تبت «حکیم مابعدطبیعی کل» عنوان دارد. در جاهای دیگر، فلسفه دیگر این قدر و منزلت را ندارد.

فلاسفهٔ دانشگاهی در سراسر قرن نوزدهم غالباً به‌سه گروه تقسیم شده‌اند. گروه اول طرفداران فلسفهٔ درسی (کلاسیک) آلمانی هستند که غالباً از کانت پیروی می‌کنند ولی گاهی هم به‌هگل نظر دارند؛ گروه دوم عبارت‌اند از پراگماتیستها و برگسون؛ گروه سوم کسانی هستند که خود را وابسته به‌علوم می‌دانند و عقیده دارند که فلسفه نه نوع خاصی از حقیقت در چنته دارد و نه روش خاصی برای رسیدن به آن. این اشخاص را می‌توان برای آسانی کار واقع‌بینان نامید، هرچند در میان آنها کسان بسیاری هستند که این نام به آنها دقیقاً نمی‌خورد. تمایز میان این مکاتب خیلی مشخص نیست، و افراد از جهتی به‌یک مکتب تعلق دارند و از جهت دیگر به‌مکتب دیگر. ویلیام جیمز را کمابیش می‌توان بنیانگذار واقع‌بینی و پراگماتیسم، هردو، دانست. کتابهای اخیر دکتر وایتهد روشهای واقع‌بینان را در دفاع از یک مابعدالطبیعهٔ کم و بیش برگسونی به‌کار می‌برند. بسیاری از فلاسفه، که قدرت استدلالشان هم کم نیست، نظریات اینشتین را به‌صورت مبنای علمی عقیدهٔ کانت، دایر بر ذهنیت زمان و مکان، تعبیر می‌کنند. این تمایزات در حقیقت از تمایزات منطق کمتر روشنی دارد. با این حال تمایزات منطق برای مبنای طبقه‌بندی عقاید به‌کار می‌آیند.

در قرن بیستم ایده‌آلیسم آلمانی حالت تدافعی داشت. کتابهای تازه‌ای که اشخاصی غیر از استادان دانشگاه آنها را مهم دانسته‌اند مکاتب تازه‌تری را ارائه کرده‌اند؛ و کسی که از روی نقد کتاب قضاوت کند ممکن است به‌این نتیجه برسد که این مکاتب اکنون بر حریف خود غالب آمده‌اند. اما حقیقت این است که بیشتر استادان فلسفهٔ آلمان و فرانسه و انگلستان، گرچه شاید نه در امریکا، همچنان به‌سنت مأثوره چسبیده‌اند. اگر جوانی جزو این دسته باشد مسلماً به‌دست آوردن کار برایش آسان‌تر از وقتی است که نباشد. مخالفان این فلسفه کوشیدند نشان دهند که این فلسفه هم

خباثت سایر چیزهای آلمانی را در بردارد و تا حدی مسئول حملهٔ آلمان به بلژیک است[۱]. اما طرفداران این فلسفه مهم‌تر و محترم‌تر از آن بودند که این حملات به جایی برسد. دو تن از آنها، امیل بوترو Emile Boutroux و برنارد بوزانکه Bernard Bosanquet تا هنگام مرگ در کنگره‌های بین‌الملل به ترتیب سخنگویان رسمی فلسفهٔ فرانسوی و انگلیسی بودند. متدیّنان و محافظه‌کاران برای مدافعه در برابر الحاد و انقلاب بیشتر به‌این مکتب چشم امید بسته‌اند. اینها ضعف و قدرت طرفداران وضع موجود را دارند: قدرتشان ناشی از سنت است و ضعفشان ناشی از نداشتن فکر تازه.

در دنیای انگلیسی زبان این موضع فقط پیش از آغاز قرن بیستم اتخاذ شد. من مطالعهٔ جدی فلسفه را در سال ۱۸۹۳ آغاز کردم. و این همان سالی است که «بود و نمود» Appearance and Reality اثر آقای برادلی Bradley منتشر شد. آقای برادلی یکی از آن کسانی بود که برای به‌کرسی نشاندن فلسفهٔ آلمانی در انگلستان ناچار شده بودند که جنگ کنند، و لحن او با لحن کسی که از یک مذهب مختار و موجود دفاع می‌کند خیلی فرق داشت. برای من، و برای اکثر همدوره‌های من، کتاب «منطق» Loqic او و کتاب «بود و نمود» او کشش عمیقی داشت. من هنوز برای این کتابها حرمت بسیار قایلم، اگر چه مدتهاست که دیگر با نظریات آنها موافقتی ندارم.

یکی از خصایص جهان‌بینی هگلی این عقیده است که منطق به تنهایی علم فراوانی دربارهٔ جهان به ما می‌دهد. آقای برادلی هم این عقیده را دارد. می‌گوید که جهان به‌این صورت که به نظر می‌آید متناقض است، و لذا وهمی بیش نیست، و جهان حقیقی، چون باید منطقاً بری از تناقص باشد، ناچار خصایصی دارد که از نوع عجیبی است. جهان حقیقی نمی‌تواند واقع

---

۱. مثلاً رجوع کنید به Egotism in German Philosophy اثر سانتایانا.

در زمان و مکان باشد، نمی‌تواند حاوی چیزهای مختلف و مرتبط باشد، نمی‌تواند خودهای مجزایی را در بر داشته باشد، و حتی آن درجه از تقسیم بین ذهن و عین که لازمهٔ امر دانستن (یا حصول معرفت) است در جهان حقیقی میسر نیست. پس این جهان از یک مطلق واحد تشکیل شده است که فارغ از زمان مشغول به امری است که بیشتر به احساس کردن می‌ماند تا به اندیشیدن یا اراده کردن. جهان تحت‌القمر ما همه وهم است و آنچه در آن روی می‌دهد واقعاً اهمیتی ندارد. این عقیده قاعدتاً باید اخلاق را نابود کند، ولیکن اخلاق امری است طبیعی و مزاجی و تسلیم منطق نمی‌شود. اصل اساسی اخلاق پیروان هگل در حقیقت این است که ما باید طوری رفتار کنیم که انگار فلسفهٔ هگلی راست است؛ ولی متوجه نمی‌شوند که اگر فلسفهٔ هگلی راست باشد هیچ مهم نخواهد بود که ما چطور رفتار می‌کنیم.

حمله به این فلسفه از دو طرف آغاز شد. یک طرف منطقیان بودند که روی مغالطات هگل انگشت گذاشتند و گفتند که مناسبات و تکثر، زمان و مکان، در حقیقت متناقض نیستند. طرف دیگر کسانی بودند که نظم و نسق جهان مخلوق منطق بیزارشان می‌کرد؛ از این میان برتر از همه ویلیام جیمز و برگسون بودند. این دو خط حمله از لحاظ منطق باهم تنافری نداشتند، مگر از حیث پاره‌ای از تظاهرات عارضی، اما از لحاظ طبع و مزاج باهم فرق می‌کردند و ملهم از دانشهای متفاوت بودند. به علاوه جاذبهٔ آنها فرق داشت؛ جاذبهٔ یکی کتابی بود و جاذبهٔ دیگری انسانی. جاذبهٔ کتابی می‌گفت که فلسفهٔ هگل غلط است: جاذبهٔ انسانی می‌گفت که فلسفهٔ هگل ناخوشایند است. حرف اخیر البته بیشتر به دل مردم نشست.

در دنیای انگلیسی زبان، مهم‌ترین عامل بر انداختن ایده‌آلیسم آلمانی ویلیام جیمز بود ــ نه آن ویلیام جیمزی که در کتاب «روانشناسی»

Psychology به چشم می‌خورد، بل آنکه در یک سلسله کتابهای کوچک سالهای آخر عمرش، و پس از مرگش، ظاهر می‌شود. سالها پیش، در ۱۸۸۴، در مقاله‌ای که ابتدا در مجلهٔ «مایند» Mind منتشر شد و بعد از مرگ نویسنده در کتاب «مقالاتی در باب فلسفهٔ تجربی رادیکال» Essays in Radical Empiricism تجدید چاپ شد، جیمز مشرب و مزاج فلسفی خود را به زبان بسیار شیوایی توضیح داد:

ما چون‌که اساساً شکاک نیستیم می‌توانیم انگیزه‌های عقاید گوناگونمان را برای یکدیگر به صراحت اعتراف کنیم. من انگیزه‌های خودم را به صراحت اعتراف می‌کنم ــ من جز این نمی‌توانم بیندیشم که بطون آنها از نوع جمالشناسی است و نه از نوع منطق. جهان جامع و مانع با شمول و کلیت بی نقص و بی خدشه‌اش افکار مرا به خفقان دچار می‌کند. ضرورت بی امکاناتش، و مناسبات بی‌اذهانش، به من این حال را می‌دهد که انگار با حقوق نامحدودی تماس پیداکرده باشم، یا بهتر بگویم انگار ناچار بوده باشم در یک مهمانسرای بزرگ کنار دریا زندگی کنم که اتاق خواب خصوصی نداشته باشد تا از ازدحام خلق به آن پناه برم. به علاوه، خوب می‌فهمم که دعوای قدیمی گناهکار و شخص فریسی[1] هم به قضیه مربوط می‌شود. به نظر من مسلماً همهٔ پیروان هگل خشک نیستند، ولی احساس می‌کنم که همهٔ آدمهای خشک، اگر که پرورده

۱. فریسیان از اقوام یهودند که به تقدس و خودپسندی معروف بودند، و مقصود از گناهکار باجگیر یا فراش دولت روم است که یهودیان آنها را منفور می‌داشتند. این اشاره مربوط می‌شود به تمثیل فریسی و باجگیر که در انجیل لوقا (۹:۱۸ــ۱۵) آمده است و می‌گوید که یک فریسی و یک باجگیر برای عبادت به کنیسه رفتند و فریسی گفت «خدایا ترا شکر می‌کنم که مثل سایر مردم حریص و ظالم و زناکار نیستم و نه مثل این باجگیر...» و باجگیر گفت «خدایا بر من گناهکار ترحیم فرما.» و مسیح می‌گوید که باجگیر آمرزیده شد و فریسی گناهکار ماند. ــ م.

شوند، باید کارشان به پیروی از هگل بکشد. می‌گویند که یک وقت اشتباهاً از دو کشیش دعوت کردند که یک تشییع جنازه را رهبری کنند. یکی از آنها زودتر آمد و شروع به خواندن دعا کرد. همین‌که رسید به «من قیامت و حیات هستم،» کشیش دوم وارد شد و فریاد کشید و گفت که «من قیامت و حیات هستم.» فلسفهٔ «جامع و مانع،» به صورتی که هست، بسیاری از ما را به یاد آن کشیش می‌اندازد. این موجود عصا قورت داده و اطو کشیده و ریش تراشیده نمی‌تواند زبان گویای این گیتی گیج و گول باشد که نفسش به سختی بر می‌آید و در دره‌هایش وحشت نهفته است و از عمق امواجش هیچ کس خبر ندارد.

این را هم گفته باشم که تاکنون هیچ تنابنده‌ای غیر از ویلیام جیمز فلسفهٔ هگل را به مهمانسرای کنار دریا تشبیه نکرده است. در ۱۸۸۴ این مقاله تأثیری نداشت، زیرا که فلسفهٔ هگل هنوز در حال صعود بود و فلاسفه هنوز نیاموخته بودند اعتراف کنند که مزاجشان با عقایدشان ارتباط دارد. در ۱۹۱۲ (سال تجدید چاپ مقاله) اوضاع به چندین علت عوض شده بود، از جمله به علت تأثیر ویلیام جیمز بر شاگردانش. من نمی‌توانم دعوی کنم که آشناییم با جیمز بیش از حد اختصار بود ــ مگر از طریق نوشته‌هایش ــ ولی به نظرم می‌آید که در طبیعت او می‌توان سه جنبهٔ متمایز تشخیص داد که همهٔ آنها در تشکیل جهان‌بینی‌اش سهیم بوده‌اند. آخرین جنبه، که تظاهرات فلسفی‌اش بر همه مقدم است، نتیجهٔ تحصیل فیزیولوژی و پزشکی است. جیمز در قیاس با فلاسفهٔ ادبی، که از افلاطون و ارسطو و هگل الهام می‌گرفتند، به واسطهٔ این جنبه یک تمایل علمی و اندکی مادّی پیدا کرده بود. این جنبه بر کتاب «روانشناسی» او مسلط است، مگر در چند جای مهم، از جمله جایی که جیمز دربارهٔ اختیار بحث می‌کند. عنصر دیگر ساختمان فلسفی جیمز یک تمایل عرفانی و دینی است که او

از پدرش به ارث برده بود و برادرش (هنری جیمز) هم در آن سهیم بود. این جنبه الهام بخش کتاب «ارادهٔ اعتقاد» The Will to Believe و علاقهٔ جیمز به پژوهشهای روانی بود. سوم تلاشی بود که جیمز با تمامی وجدان نیوانگلندی خود می‌کرد برای سرکوب کردن طبع مشکل‌پسند خود، که باز هم برادرش در آن سهیم بود، و برای قرار دادن احساسات عامه‌پسند، به سبک والت ویتمن، به جای آن. مشکل‌پسندی جیمز در قطعه‌ای که از او نقل شد وقتی آشکار می‌شود که از مهمانسرایی که اتاق خواب خصوصی نداشته باشد اظهار وحشت می‌کند (در حالی که ویتمن از چنین جایی خیلی هم خوشش می‌آمد.) میل به قرارگرفتن در شمار عامهٔ مردم هم از این‌جا پیداست که جیمز مدعی است که گناهکار است نه فریسی. جیمز مسلماً فریسی نبود، ولی گناهان او هم احتمالاً از هر تابنده‌ای کمتر بود. در این خصوص جیمز فروتنی معمول خود را رعایت نکرده است.

بهترین مردم معمولاً امتیازشان ناشی از جمع آمدن صفاتی است که قاعدتاً مانعةالجمع به نظر می‌آیند، و این نکته در مورد جیمز هم صادق است. اهمیت او بیش از آن بود که بیشتر معاصرانش می‌پنداشتند. او از پراگماتیسم بدین عنوان هواداری کرد که روشی است برای ارائه کردن امیدهای دینی به صورت فرضیات علمی، و این عقیدهٔ انقلابی را هم اتخاذ کرد که چیزی به نام «آگاهی» (یا «وجدان») consciousness وجود ندارد، و این طریقی بود برای حل دعوای میان ماده و ذهن بی‌آنکه یک کدام از طرفین را بر دیگری سوار کرده باشیم. جیمز در این دو قسمت فلسفه‌اش متفقین گوناگون داشت: در قسمت اول شیلر و برگسون، و واقع‌بینان جدید در قسمت اخیر. از میان مردان برجسته فقط دیویی در هر دو موضوع با او همگام بود. این دو قسمت سرگذشت و بستگیهای متفاوتی دارند و باید جداگانه مورد بحث قرار گیرد.

«ارادهٔ اعتقاد» جیمز در ۱۸۹۷ منتشر شد، و «پراگماتیسم» او در ۱۹۰۷. «بشریت» Humanism شیلر و «تحقیقاتی در نظریهٔ منطقی» Studies in Logical Theory دیویی هر دو در ۱۹۰۳ منتشر شدند. در سراسر سالهای آغاز قرن بیستم، پراگماتیسم عالم فلسفه را به شور و شوق آورده بود؛ بعد برگسون به همان پسندها توسل جست و روی دست پراگماتیسم بلند شد. سه بنیانگذار پراگماتیسم در میان خود تفاوت فراوانی دارند. ما می‌توانیم جیمز و شیلر و دیویی را به ترتیب به عنوان نمایندگان دینی و ادبی و علمی آن در نظر بگیریم ـ زیراکه هرچند جیمز جنبه‌های گوناگون داشت، جنبهٔ دینی او بود که در پراگماتیسم تجلی کرد. اما بگذارید که این تفاوتها را نادیده بگیریم و مذهب پراگماتیسم راکلاً طرح کنیم.

اساس این مذهب نوعی شکاکیت است. فلسفهٔ سنت مأثوره مدعی بود که می‌تواند نظریات اساسی دیانت را اثبات کند؛ مخالفان آن مدعی بودند که می‌توانند آن نظریات را رد کنند، یا دست‌کم، مانند اسپنسر، اثبات کنند که این نظریات قابل اثبات نیستند. اما به نظر می‌رسید که اگر نظریات دینی قابل اثبات نیستند، از طرف دیگر قابل رد کردن هم نیستند. و در مورد بسیاری از نظریات هم که مردانی چون اسپنسر آنها را غیرقابل تردید می‌دانستند باز قضیه از همین قرار بود، مانند علیت، حکومت قانون، قابلیت اعتماد کلی حافظه، اعتبار استقرا، و قس علی هذا. همهٔ اینها، از لحاظ عقلانی محض، در ذیل تعلیق حکم فلاسفهٔ لاادری قرار می‌گیرند؛ زیرا تا آن‌جا که می‌توان دید اساساً قابلیت رد و اثبات ندارند. جیمز گفت که ما به نام مردان عمل، اگر بخواهیم زنده باشیم نمی‌توانیم در این مسایل در حال شک باقی بمانیم. مثلاً باید بپذیریم که آن نوع غذایی که در گذشته به مزاج ما ساخته است در آینده ما را به ثقل سرد دچار نخواهد کرد. گاهی اشتباه می‌کنیم، و می‌میریم. آزمون یک عقیده انطباق با «امر واقع» نیست،

زیرا که ما هرگز به امور واقع مربوط نمی‌رسیم؛ آزمون عبارت است از توفیق آن عقیده در پیش بردن زندگی و حصول آرزوهای ما. از این نظرگاه، چنان‌که جیمز در کتاب «انواع تجارب دینی» The Varieities of Religious Experience کوشید نشان دهد، اعتقادات دینی در امتحان قبول می‌شوند، و لذا باید آنها را «صادق» نامید. محکم‌ترین نظریات علمی را هم به هیچ معنی دیگری ــ به عقیدهٔ جیمز ــ «صادق» نمی‌تواند نامید: این نظریات در عمل جور درمی‌آیند، و ما بیش از این چیزی نمی‌دانیم.

در انطباق با فرضیات کلی علم و دین، در تأیید این عقیده مطالب بسیاری می‌توان گفت. اگر تعریف دقیقی داشته باشیم که مقصود از «جور در آمدن» چیست، و به شرط اینکه موارد تحت مطالعه مواردی باشند که ما حقیقت واقع را نمی‌دانیم، لزومی ندارد که در این زمینه با پراگماتیسم سر جنگ داشته باشیم. اما بگذارید یک مثال ساده‌تر بزنیم، که در مورد آن به دست آوردن حقیقت واقع دشوار نیست. فرض کنید که شما برقی در آسمان ببینید. ممکن است انتظار داشته باشید که صدای رعدی هم بشنوید، ممکن است فکر کنید که برق خیلی دور بوده است و صدای رعد به‌گوش شما نخواهد رسید، یا ممکن است اصلاً در این خصوص هیچ فکری نکنید. شق اخیر معقول‌تر است، ولی فرض کنیم که شما یکی از دو شق دیگر را اختیار کرده باشید. وقتی که صدای رعد را شنیدید، عقیدهٔ شما یا تصدیق یا تکذیب می‌شود، نه به واسطهٔ فایده یا ضرری که به حال شما داشته است، بلکه به وسیلهٔ یک «امر واقع»، یعنی احساس شنیدن صدای رعد. پراگماتیستها غالباً نظر به عقایدی دارند که از طریق امور واقعی که به تجربهٔ ما درآیند قابل تصدیق نیستند. بیشتر عقاید روزمرهٔ ما دربارهٔ امور زندگی ــ مثلاً این‌که خانهٔ فلان کس فلان جاست ــ قابل تصدیق در حیطهٔ تجربهٔ ما هستند، و در این موارد آزمون پراگماتیستها لازم نیست. در

بسیاری موارد هم، مانند مورد رعد، این آزمون قابل انطباق نیست؛ زیرا که عقیدهٔ صادق هیچ رجحان عملی بر عقیدهٔ کاذب ندارد، و ارجح این است که انسان دربارهٔ چیز دیگری بیندیشد. یکی از معایب عمومی فلاسفه این است که مثالهای «بزرگ» را دوست می‌دارند و نه مثالهایی که از زندگی عادی روزانه آمده باشد.

پراگماتیسم ممکن است حقیقت فلسفی نهایی در بر نداشته باشد، اما چند حسن مهم دارد. اولاً توجه دارد که حقیقتی که ما به دست می‌آوریم چیزی جز حقیقت بشری نیست و در معرض خطا و تغییر قرار دارد. آنچه بیرون از دایرهٔ رویدادهای بشری است حقیقت نیست بلکه امر واقع است (از انواع خاص). حقیقت صفت عقاید است، و عقاید رویدادهای روانی هستند. به علاوه مناسبت آنها با امور واقع به آن سادگی که منطق فرض می‌گیرد نیست؛ نشان دادن این نکته هم از محاسن پراگماتیسم است. عقاید مبهم و بغرنجند، و ناظر به یک امر واقع معین و مشخص نیستند، بلکه به نواحی مبهمی از امور واقع نظر دارند. بنابراین عقاید بر خلاف قضایای سادهٔ منطق به دو دستهٔ مشخص صادق و کاذب تقسیم نمی‌شوند، بلکه نقش درهمی از صدق و کذب هستند. عقاید درجات گوناگون خاکستری هستند؛ هرگز سفید یا سیاه نیستند. مردمی که به حرمت دم از «حقیقت» می‌زنند بهتر است که از «امر واقع» سخن بگویند و متوجه شوند که آن حرمتی که آنها را به تعظیم وامی‌دارد در عقاید بشری یافت نمی‌شود. در این نکته هم فایدهٔ عملی هست و هم نظری، زیرا که مردم یکدیگر را به این سبب عذاب می‌دهند که می‌پندارند «حقیقت» را می‌دانند. به زبان علم روانکاوی می‌توان ثابت کرد که هر «آرمان بزرگی» که مردم به حرمت از آن نام می‌برند در واقع بهانه‌ای است برای آزار رساندن به دشمن. به همین سادگی.

اما در عمل فلسفهٔ پراگماتیسم جنبهٔ ناخوش‌تری هم دارد. می‌گوید که حقیقت چیزی است که عقیده داشتن به‌آن صرف داشته باشد. البته از طریق قانون جزا می‌توان ترتیبی داد که فلان یا بهمان عقیده صرف داشته باشد. در قرن هفدهم در کشورهای کاتولیک مذهب کاتولیکی صرف داشت و در کشورهای پروتستان مذهب پروتستانی. اشخاص زرنگ می‌توانند «حقیقت» بسازند، بدین ترتیب که زمام دولت را در دست بگیرند و مخالفان عقاید خود را تحت تعقیب قرار دهند. این نتایج ناشی از افراطی است که پراگماتیسم به‌آن دچار شده است. گرفتیم که به‌قول پراگماتیستها حقیقت درجات داشته باشد و از صفات رویداهای بشری یعنی عقاید باشد، باز از این مقدمه نتیجه نمی‌شود که درجهٔ حقیقت فلان عقیده وابسته به اوضاع بشری محض است. ما با افزایش درجهٔ حقیقت عقیده‌مان به‌یک آرمان نزدیک می‌شویم، و آن آرمان به‌حکم «امر واقع» تعیین می‌شود، که فقط تا حد بسیار ناچیزی درید اختیار ماست، یعنی تا حدی که به پاره‌ای از امور جزئی روی سطح یا نزدیک سطح یک سیارهٔ معین مربوط می‌شود. نظریهٔ پراگماتیستها از کار شخص تبلیغاتگر گرفته شده است، که آن‌قدر می‌گوید که فلان جعبهٔ قرصش ده تومان می‌ارزد تا مردم حاضر شوند برای قرصها جعبه‌ای پنج ریال بپردازند، و بدین ترتیب هر قدر حرف خود را بیشتر با اطمینان ادا کند فاصلهٔ آن با حقیقت کمتر می‌شود. این نمونه‌های حقیقت ساخت انسان جالب توجهند، اما دامنهٔ آنها خیلی محدود است. وقتی که مردم در توسعهٔ دامنهٔ آنها زیاده‌روی کنند وارد نوعی شور و عیش تبلیغاتی می‌شوند که در نهایت امر ناگهان به‌حکم واقعیات سختی چون جنگ و قحط و بیماری قطع می‌شود. تاریخ اخیر اروپا برای نشان دادن خطای این صورت پراگماتیسم درس خوبی است.

چیز غریبی است که پراگماتیستها به برگسون به عنوان متفق خود درود

می‌فرستند؛ زیرا که در ظاهر فلسفهٔ برگسون درست ضد فلسفهٔ آنهاست. پراگماتیستها می‌گویند که فایده آزمون حقیقت است؛ برگسون به عکس عقیده دارد که عقل ما چون به واسطهٔ نیازهای عملی ما صورت پذیرفته است، پس همهٔ آن جنبه‌های جهان را که توجه به آنها صرف ندارد نا دیده می‌گیرد و در حقیقت مانعی در راه درک حقیقت است. می‌گوید ما قوه‌ای داریم به نام«شهود» که اگر به خودمان زحمت بدهیم می‌توانیم آن را به کار بریم، و آن ما را توانا می‌سازد به اینکه دست کم به‌طور نظری همهٔ چیزهای گذشته و حال را بدانیم. برای دانستن آینده ظاهراً کاری از دستش بر نمی‌آید. اما چون این همه دانش اسباب زحمت می‌شود، ما مغز را پدید آورده‌ایم که کار اصلی آن فراموش کردن است. اگر مغز نمی‌داشتیم همه چیز را به یاد می‌آوردیم. به واسطهٔ عمل غربال مانند مغز، ما معمولاً فقط آن چیزهایی را که فایده دارد به یاد می‌آوریم، و آن هم به صورت غلط. به نظر برگسون فایده سرچشمهٔ اشتباه است، و حقیقت از راه تعمق عرفانی به دست می‌آید که هیچ اندیشه‌ای که فایدهٔ عملی داشته باشد در آن راه ندارد. معهذا برگسون هم مانند پراگماتیستها عمل را بر عقل و اتللو را بر هملت ترجیح می‌دهد. به نظر برگسون بهتر است که دزدمونا را به حکم شهود بکشیم تا آنکه پادشاه دانمارک را به سبب عقل زنده بگذاریم. این نکته است که باعث می‌شود پراگماتیستها برگسون را متفق خود بدانند.

کتاب«علم مستقیم وجدان» Donnés Immediate be la Conscience برگسون در ۱۸۸۹ منتشر شد و کتاب «ماده و حافظه» Matiére et Memoire در ۱۸۹۶. اما شهرت عظیم او با «تکامل خلاق» L’Evolution Créatrice که در ۱۹۰۷ در آمد آغاز شد ــ نه به این علت که این کتاب از آنهای دیگر بهتر باشد، بل بدین علت که در این کتاب کمتر استدلال و بیشتر لفاظی وجود داشت، و لذا قانع کننده‌تر بود. این کتاب از آغاز تا انجام هیچ برهانی ندارد،

و لذا هیچ برهان غلطی هم ندارد؛ فقط تصویری است شاعرانه که خیال را خوش می‌آید. هیچ چیزی در آن نیست که به ما بگوید فلسفه‌ای که در این کتاب از آن هواداری شده درست است یا غلط؛ این سؤال را، که شاید بی‌اهمیت هم نباشد، برگسون بر عهدهٔ دیگران گذاشته است. اما بنابر نظریات خود برگسون، او حق دارد این کار را بکند؛ زیرا که حقیقت را باید از راه کشف و شهود به دست آورد، نه از راه عقل، و لذا حقیقت موضوع استدلال نیست.

مقدار زیادی از فلسفهٔ برگسون همان عرفان قدیم است که به زبان تازه‌تری بیان شده است. نظریهٔ تداخل امور، که می‌گوید چیزها در حقیقت از هم جدا نیستند بلکه عقل تحلیلی ما آنها را چنین در می‌یابد، نزد همهٔ عرفای شرق و غرب، از پارمنیدس گرفته تا آقای برادلی، دیده می‌شود. برگسون با تمهید دو مقدمه رنگ تازه‌ای به آن داده است. اولاً «شهود» را با غریزهٔ جانوران مربوط می‌کند. می‌گوید که شهود همان چیزی است که مگس آموفیل را قادر می‌سازد که به کرمی که مگس در تن او تخم می‌گذارد دقیقاً چنان نیش بزند که کرم فلج شود اما نمیرد. (این مثال باعث تأسف است، چون‌که دکتر پکهام Pekham و خانم پکهام نشان داده‌اند که این مگس بیچاره هم در اشتباه از دانشمندان ناچیز که صاحب مغز غلط اندازند دست کمی ندارد.) این امر به نظریات او رنگ علوم جدید می‌دهد و او را قادر می‌سازد که از علم جانورشناسی مثالهایی ذکر کند که باعث شود مردم بیخبر تصور کنند که نظریات برگسون بر اساس آخرین تحقیقات زیست‌شناسی استوار است. ثانیاً برگسون جدایی اشیا را به صورتی که در نظر عقل تحلیلی می‌آیند «مکان» می‌نامد، و تداخل اشیا را که بر قوهٔ شهود آشکار می‌شود «زمان» یا «مدت» می‌نامد. این باعث می‌شود که او مطالب تازهٔ فراوانی دربارهٔ «مکان» و «زمان» بگوید که اگر

آنها را در اطلاق به آنچه معمولاً از زمان و مکان منظور است در نظر بگیریم بسیار عمیق و بدیع جلوه می‌کنند. و «ماده» چون چیزی است که واقع در مکان است البته وهمی است ساختهٔ عقل، و همین‌که ما از نظرگاه شهود نگاه کنیم این نکته را در می‌یابیم.

از زبان و بیان که بگذریم برگسون در این بخش از فلسفه‌اش هیچ چیزی بر گفته‌های فلوطین نیفزوده است. اختراع این زبان و بیان جدید البته حاکی از توانایی بسیار است. اما این توانایی مربوط به دلالان و فروشندگان است، نه مربوط به فلاسفه. و به هرحال این موضوع جزو فلسفه‌ای که باعث شهرت برگسون شده نیست. شهرت برگسون به واسطهٔ نظریهٔ «جهش حیاتی» élan vitaL و شدن حقیقی است. ابداع بزرگ و شنیدنی برگسون در آمیختن عرفان است با اعتقاد به واقعیت زمان و پیشرفت. بد نیست ببینیم چگونه به این کار توفیق یافته است.

عرفان متعارف قدیم تکیه بر مکاشفه دارد و معتقد است که زمان امری است غیرواقعی. این عرفان فلسفهٔ انسان تنبل است. شهود عرفانی یک مقدمهٔ روانشناختی می‌خواهد، و آن «ظلمات روح» است. «ظلمات روح» هم وقتی پیش می‌آید که انسان در فعالیتهای خود دربماند یا به سببی از آنها دلزده شود. چون فعالیت بدین ترتیب طرد شد انسان در بحر مکاشفه فرو می‌رود. از نوامیس وجود ما یکی این است که به هر نحوی ممکن باشد ما عقیده‌ای را انتخاب می‌کنیم که عزت نفس ما را درنظر خودمان نگاه دارد. کتابهای مربوط به روانکاوی پر از نمونه‌های زشت این ناموس است. در نتیجه آدمی که به سوی مکاشفه رانده شده باشد فوراً در می‌یابد که غایت راستین زندگی چیزی جز مکاشفه نیست و کسانی که به امور دنیوی سرگرمند از دیدن واقعیت جهان محروم مانده‌اند. از این مقدمه باقی نظریهٔ عرفان متعارفی را می‌توان نتیجه گرفت. می‌گویند لائوتسه، که

شاید نخستین عارف بزرگ تاریخ بود، کتابش را هنگامی نوشت که در ادارهٔ گمرک معطل بازرسی اثاثه‌اش بود[1]؛ و چنان‌که انتظار می‌رود این کتاب پر است از این عقیده که حرکت و عمل بیهوده است.

اما برگسون کوشید تا عرفان را با مزاج کسانی سازگار کند که به فعالیت و «زندگی» و واقعیت داشتن پیشرفت عقیده دارند و از زندگی خود در این جهان ناراضی نیستند. شخص عارف معمولاً آدمی است طبعاً فعال که مجبور به رکود شده باشد؛ شخص شیفتهٔ زندگی آدمی است طبعاً کاهل که تحسین رومانتیکی برای فعالیت دارد. پیش از ۱۹۱۴ جهان پر از این گونه آدمها بود. اساس سرشت آنها ملال و شک است و به طرف هیجان و ایمان غیرعقلانی کشانده می‌شوند ـــ و این آدمها سرانجام ایمان غیرعقلانی را در این عقیده پیدا کردند که وظیفه دارند مردمان را به‌کشتن یکدیگر وادار کنند. اما در ۱۹۰۷ این مجال را نداشتند، و برگسون جانشین خوبی برای این کار بود.

نظر برگسون به زبانی بیان می‌شود که ممکن است گمراه کننده باشد، زیرا از چیزهایی که در نظر او موهومند گاه چنان یاد می‌کند که گویی واقعیت دارند. اما اگر از این گونه سوء تفاهمات پرهیز کنیم، به نظر من نظریهٔ زمانی او از این قرار است: زمان یک سلسله لحظه‌ها یا رویدادهای جداگانه نیست، بلکه رشد مستمری است که در آن آینده را نمی‌توان پیش بینی کرد، زیراکه آیندهٔ آن اصالتاً تازه است و لذا قابل تصور نیست. هرچه واقعاً روی دهد باقی می‌ماند. مانند حلقه‌های پشت سرهم در تنهٔ درخت. (این تشبیه از برگسون نیست.) بدین ترتیب جهان مدام پرتر و غنی‌تر می‌شود. هرچه روی داده باشد در حافظهٔ قوهٔ شهود ـــ در برابر شبه حافظهٔ

---

۱. تنها دلیلی که بر ضد این خبر می‌توان آورد این است که کتاب به اندازهٔ کافی مطول نیست.

مغز ــ باقی می‌ماند. این بقا همان «مدت» است، و میل به آفرینش نو «جهش حیاتی» است. بازیافتن حافظهٔ خالص قوهٔ شهود از راه ریاضت ممکن است. برگسون به ما نمی‌گوید که این کار را از چه راهی می‌توان انجام داد، اما به نظر می‌رسد که از راه کارهایی مانند کارهای جوکیان باشد.

اگر بتوان امر مبتذلی چون منطق را در مورد فلسفهٔ برگسون به‌کار برد، در این فلسفهٔ تغییر و تطور اشکالاتی پدیدار می‌شود. برگسون هرگز از سرزنش ریاضیدانها نمی‌آساید که چرا زمان را به صورت سلسله‌ای که اجزای آن متقابلاً متخارجند در نظر می‌گیرند. و حال آنکه اگر به قول او در جهان بداعت اصیل وجود یابد (و فلسفهٔ برگسون بدون این جنبه جاذبهٔ خود را از دست می‌دهد) و اگر هرچیزی که واقعاً به این جهان بیاید باقی بماند (و اساس سادهٔ نظریهٔ مدت او جز این نیست) پس مجموع وجود در هرزمان مقدم جزئی از مجموع وجود در هرزمان مؤخر خواهد بود. به حکم این نسبت کل و جزء، حالات کلی جهان در زمانهای متفاوت یک سلسله را تشکیل می‌دهند، و این سلسله دارای همهٔ کیفیاتی است که شخص ریاضیدان می‌خواهد و برگسون مدعی است که آنها را نفی کرده است. اگر عناصر تازه‌ای که به حالات مؤخر جهان علاوه می‌شوند نسبت به عناصر کهنه متخارج نباشند بداعت اصیل وجود ندارد، تکامل آفریننده چیزی نیافریده است، و ما به دستگاه فلوطین بازگشته‌ایم. البته جواب برگسون به این اشکال این است که آنچه روی می‌دهد «رشد» است، که در آن همه چیز تغییر می‌کند و در عین حال همان که بوده است باقی می‌ماند. اما این تصور رازی است که مردم نامحرم از فهم آن عاجزند. اساساً، توسل برگسون به ایمان عرفانی است نه به عقل؛ ولیکن در مرتبه‌هایی که ایمان بر منطق پیشی می‌گیرد ما دیگر نمی‌توانیم او را دنبال کنیم.

در این ضمن فلسفهٔ دیگری هم پدید آمد که غالباً رئالیسم نامیده

می‌شود، ولیکن خصیصهٔ آن در روش تحلیل است، و در مابعدالطبیعه تکثر. این فلسفه ضرورتاً رئالیستی نیست، زیرا که پاره‌ای از اشکال آن با ایده‌آلیسم بارکلی سازگار است. اما با ایده‌آلیسم کانت یا هگل سازشی ندارد، زیرا منطقی را که این دستگاهها بر آن استوارند مردود می‌داند. این فلسفه رفته رفته متمایل به اتخاذ این نظر ویلیام جیمز می‌شود که جنس اساسی جهان نه ذهنی است و نه مادی بلکه چیزی است ساده‌تر و اساسی‌تر که ذهن و ماده از آن ساخته شده‌اند.

در دههٔ آخر قرن گذشته، جز در میان نسل خیلی پیر، جیمز یگانه کسی بود که در برابر ایده‌آلیسم آلمانی ایستاده بود. شیلر و دیویی هنوز به میدان نیامده بودند، و حتی جیمز را هم یک نفر روانشناس می‌دانستند که نبایستی در باب فلسفه سخنش را چندان به جد گرفت. اما در سال ۱۹۰۰ طغیان بر ضد ایده‌آلیسم آلمانی آغاز شد ــ نه از نظرگاه پراگماتیستی، بلکه از نظرگاه فنی محض. در آلمان گذشته از کارهای شایان ستایش فرگه Frege (که در ۱۸۷۹ شروع شد ولی تا سالهای اخیر کسی آنها را نخوانده بود) کتاب «تحقیقات منطقی» Logische Untersuchungen اثر هوسرل Husserl در ۱۹۰۰ منتشر شد. این اثر بزرگ به زودی تأثیر عظیمی را آغاز کرد. «دربارهٔ فرضیات» Ueber Annahmen (۱۹۰۲) و «نظریهٔ عینیت و روانشناسی» Gegenstandstheorie und Psychologie (۱۹۰۴) اثر ماینونگ Meinong نیز در همین جهت مؤثر بودند. در انگلستان ای. جی. مور Moore و خود من شروع به طرفداری از این گونه نظریات کردیم. رسالهٔ مور دربارهٔ «ماهیت حکم» The Nature of Judgment در ۱۸۹۹ منتشر شد و «اصول اخلاق» Pricipia Ethica او در ۱۹۰۳. کتاب من به نام «فلسفهٔ لایب‌نیتس» در ۱۹۰۰ چاپ شد و «اصول ریاضیات» Priciples of Mathematics در ۱۹۰۳. در فرانسه نیز کوتورا Couturat به قوت از این

فلسفه حمایت می‌کرد. در امریکا، تجربیت رادیکال ویلیام جیمز (بدون پراگماتیسم او) با منطق جدید در آمیخت و فلسفهٔ کاملاً تازه‌ای پدید آورد، که در کتاب «رئالیستهای نو» New Realists شرح داده شد، قدری دیرتر از آثار اروپاییانی که نام بردم منتشر شد ولی انقلابی‌تر از آنها بود، هرچند که «تحلیل عواطف» Analyse der Empfindungen اثر ماخ Mach مقداری از تعالیم آن را بشارت داده بود.

نخستین خصیصهٔ فلسفهٔ جدید این است که از دعوی روش خاص فلسفی، یا نوع خاصی از معرفت که به وسیلهٔ آن روش قابل حصول باشد، دست بر می‌دارد. فلسفهٔ جدید خود را اساساً با علم یکی می‌داند و وجه تفاوتش با علوم عمدتاً در عمومیت مسایل آن است، و در این نکته است که در مواردی که هنوز شواهد تجربی کافی موجود نیست فلسفه به وضع فرضیات می‌پردازد. فلسفهٔ جدید می‌داند که هر معرفتی معرفت علمی است و باید به وسیلهٔ علم و با روشهای علم محقق شود. فلسفهٔ جدید، برخلاف معمول فلسفه‌های پیشین، قصد ندارد که دربارهٔ کل عالم بحث کند، و نیز نمی‌خواهد که یک دستگاه کامل و شامل پدید آورد. این فلسفه بر اساس منطق خود معتقد است که داعی ندارد ظاهر جزء جزء و درهم ریختهٔ ماهیت جهان را منکر شویم. این فلسفه جهان را «سازوار» (اورگانیک) نمی‌داند، یعنی عقیده ندارد که اگر فلان جزء عالم به حد کفایت شناخته شود کل عالم نیز، مانند اسکلت یک غول ماقبل تاریخ که از روی یک قطعه استخوانش قابل شناختن است، استنباط خواهد شد. مخصوصاً این فلسفه نمی‌کوشد که مانند ایده‌آلیسم آلمانی ماهیت کل عالم را از ماهیت معرفت استنتاج کند. فلسفهٔ جدید معرفت را یک امر واقع همچون سایر امور می‌داند و برای آن هیچ معنی مرموز و هیچ اهمیت کیهانی قایل نیست.

فلسفهٔ جدید در اصل سه منشأ داشت: نظریهٔ معرفت و «منطق» و اصول ریاضیات. از زمان کانت به بعد معرفت به عنوان فعل و انفعال در نظر گرفته می‌شد، فعل و انفعالی که در آن شیء معروف به واسطهٔ معرفت ما بر آن دستخوش تغییر می‌شد، و لذا همیشه دارای خصایص چندی بود که از معرفت ما ناشی می‌شد. همچنین می‌گفتند (هر چند کانت این را نمی‌گفت) که برای شیء منطقاً امکان ندارد که موجود باشد بی‌آنکه به معرفت درآید. بنابراین خصایص ناشی از حصول معرفت خصایص جبری شیء است. بدین ترتیب می‌گفتند که ما از راه تحقیق در شرایط معرفت می‌توانیم مطالب فراوانی دربارهٔ جهان واقع کشف کنیم. فلسفهٔ جدید، به عکس، می‌گوید که امر معرفت به حال شیء معروف تفاوتی نمی‌کند، و نیز ادنی دلیلی در دست نیست که اشیای غیرمعروف بر ذهن موجود نباشند. در نتیجه نظریهٔ معرفت دیگر کلید اسرار کاینات نیست، و ما جز تلاشهای علم امیدی نداریم.

در منطق هم تکثر جای سازواری و یکپارچگی را گرفته است. پیشترها گفته می‌شد که هرچیزی از مناسبات خود با همهٔ چیزهای دیگر ذاتاً متأثر می‌شود، به طوری که معرفت کامل بر یک چیز مستلزم معرفت کامل بر کل عالم است. منطق جدید گفت که ما از ماهیت ذاتی یک چیز نمی‌توانیم مناسبات آن را با سایر چیزها استنتاج کنیم. یک مثال این نکته را روشن می‌کند. لایب‌نیتس در جایی می‌گوید (و در این گفته با ایده‌آلیستهای جدید موافق است) که اگر مردی در اروپا باشد و زنش در هندوستان بمیرد، در لحظهٔ مرگ زن، در آن مرد یک تغییر ذاتی روی می‌دهد. فهم متعارفی می‌گوید تا زمانی که آن مرد مژده را نشنیده است در او هیچ تغییر ذاتی روی نمی‌دهد. فلسفهٔ جدید نیز همین عقیده را پذیرفته است؛ نتایج قضیه بیش از آن است که در وهلهٔ اول به نظر می‌رسد.

اصول ریاضیات همیشه مناسبت مهمی با فلسفه داشته است. ریاضیات گویا حاوی معرفت «از پیشی» (a priori) بسیار متیقن است، و فلسفه هم غالباً در جستجوی معرفت «از پیشی» است. از زمان زنوی‌الثاتی فلاسفهٔ ایده‌آلیست مشرب می‌کوشیدند که آبروی ریاضیات را بریزند، از این راه که تناقضاتی می‌ساختند که نشان دهد ریاضیات به حقیقت مابعدطبیعی واقعی دست نیافته است و فلاسفه نوع بهتری از حقیقت در آستین دارند. در آثار کانت کوشش فراوان در این راه به چشم می‌خورد، و بیش از او در آثار هگل. در قرن نوزدهم ریاضیدانها این قسمت از فلسفهٔ کانت را نابود کردند. لوباچوسکی Lobatchevsky با اختراع هندسهٔ غیراوقلیدسی مبنای برهان ریاضی جمالشناسی فراتری (transcendental) کانت را ویران کرد. وایرشتراس ثابت کرد که پیوستگی مستلزم وجود انفینی تزیمالها نیست. گئورگ کانتور یک نظریهٔ پیوستگی و یک نظریهٔ عدم تناهی ساخت که همهٔ تناقضاتی راکه فلاسفه بهانه قرار می‌دادند از میان برداشت. فرگه نشان داد که حساب از منطق ناشی می‌شود ــ و این نکته‌ای بود که کانت قبول نداشت. همهٔ این نتایج از روشهای ریاضی عادی به دست آمد و مانند جدول ضرب غیرقابل تردید بود. فلاسفه در مقابل این وضع تصمیم گرفتند که آثار این نویسندگان را نخوانند. فقط فلسفهٔ جدید بود که این نتایج را هضم کرد و به آسانی در بحث بر طرفداران ادامهٔ جهل غالب آمد.

فلسفهٔ جدید تنها یک فلسفهٔ انتقادی نیست، بلکه سازنده نیز هست؛ منتها سازندگی آن مانند سازندگی علم جزء به جزء و امتحانی است. این فلسفه روش ساختمانی خاصی دارد، و آن منطق ریاضی است که رشتهٔ جدیدی از ریاضیات است و بیش از هر کدام از رشته‌های قدیم به فلسفه شباهت دارد. منطق ریاضی، به صورتی که تاکنون هرگز ممکن نبوده است، امکان می‌دهد که بدانیم فلان نظریه علمی از لحاظ فلسفی چه تعبیراتی

دارد و متضمن فرض چه اموری است و چه مناسباتی میان آنها موجود است. فلسفهٔ ریاضی و فیزیک به‌کمک این روش بسیار پیشرفت کرده است. پاره‌ای از نتایج این پیشرفت از لحاظ علم فیزیک در سه‌کتاب اخیر دکتر وایتهد تشریح شده است[1]. می‌توان امیدوار بود که این روش در زمینه‌های دیگر نیز به‌همین اندازه ثمر بخش باشد، ولی این موضوع فنی‌تر از آن است که بتواند در این‌جا مورد بحث قرار گیرد.

مقدار زیادی از فلسفهٔ تکثری جدید از تحلیل منطقی قضایا برخاسته است. در ابتدا این روش با حرمت بیش از اندازه برای دستور زبان به‌کار بسته می‌شد. مثلاً ماینونگ عقیده داشت که چون ما می‌توانیم به‌طور صادق بگوییم «مربع مستدیر وجود ندارد،» باید چیزی به‌نام مربع مستدیر داشته باشیم، منتها این چیز یک شیء ناموجود خواهد بود. نویسندهٔ این سطور هم در ابتدا از این گونه استدلال مستثنا نبود، ولی در ۱۹۰۵ راه پرهیز از آن را به وسیلهٔ «نظریهٔ وصفی» پیدا کرد. این نظریه می‌گوید وقتی که ما می‌گوییم «مربع مستدیر وجود ندارد،» در حقیقت از «مربع مستدیر» نام نمی‌بریم. شاید بیهوده بنماید که ما وقت خود را بر سر موضوعات مهملی مانند مربع مستدیر تلف‌کنیم. اما این گونه موضوعات غالباً بهترین آزمون نظریه‌های منطقی هستند. اکثر نظریه‌های منطقی بدین جهت مردودند که منجر به‌مهملات می‌شوند؛ بنابراین شخص منطقی باید مواظب و مترصد مهملات باشد. بسیاری از تجارب آزمایشگاهی برای کسی که وجه ارتباط آنها را با علم و عمل نداند بیمعنی به‌نظر می‌آیند. مهملات هم تجارب آزمایشگاهی شخص منطقی هستند.

فلسفهٔ جدید، به واسطهٔ پرداختن به تحلیل منطقی قضایا، در ابتدا کمی

---

1. The Principles of Natural Knowledge, 1919; The Concept of Nature, 1920; The Principle of Relativity.

رنگ رئالیسم افلاطونی و قرون وسطایی داشت؛ یعنی برای امور انتزاعی نیز همان نوع وجود امور ملموس را قایل بود، اما فلسفهٔ جدید با پیشرفت منطق خود به تدریج از این عقیده آزاد شد. آنچه باقی مانده است دیگر برای فهم متعارفی عجیب و غریب نیست.

در سرآغاز فلسفهٔ جدید ریاضیات بیش از هر علم دیگری مؤثر بود، اما امروز مهم‌ترین تأثیر ناشی از علم فیزیک است. این امر بیشتر به واسطهٔ کارهای اینشتین است که مفاهیم مکان و زمان و ماده را دگرگون کرد. در این‌جا مجال بحث دربارهٔ نظریهٔ نسبیت نیست، ولی سخنی چند دربارهٔ عواقب فلسفی آن ناگزیر خواهد بود.

در خصوص زمان ابتدا باید دانست که بحث ما دربارهٔ یک نظر فلسفی نیست، بلکه موضوع بحث نظریه‌ای است که نتایج تجربهٔ عملی آن را ایجاب کرده و در فرمولهای ریاضی بیان شده است. میان این دو امر همان قدر فاصله هست که میان نظریات سیاسی مونتسکیو و قانون اساسی امریکا. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که: رویدادهایی که بر یک قطعهٔ ماده واقع می‌شوند از نظرگاه ناظری که در حرکت آن ماده سهیم باشد ترتیب زمانی معینی دارد، اما رویدادهایی که بر قطعات متفاوت ماده در مکانهای متفاوت واقع می‌شوند همیشه ترتیب زمانی معینی ندارند. به عبارت دقیق‌تر: اگر یک علامت نوری از زمین به خورشید مخابره شود و پس از انعکاس به زمین باز گردد، آن علامت در حدود شانزده دقیقه بعد از مخابره شدن به زمین باز خواهد گشت. رویدادهایی که روی زمین واقع می‌شوند نسبت به لحظهٔ رسیدن به خورشید نه مقدم‌اند و نه مؤخر. ما اگر ناظرانی را تصور کنیم که نسبت به زمین و خورشید در همهٔ جهات ممکن در حال حرکت باشند، و در مدت این شانزده دقیقه رویدادهای روی زمین را، ونیز رسیدن علامت را به خورشید، نظاره کنند؛ و اگر فرض کنیم همهٔ

این ناظران سرعت نور را به حساب بیاورند و کرونومترهای کاملاً دقیق هم داشته باشند؛ در آن صورت هرکدام از رویدادهای روی زمین در مدت آن شانزده دقیقه را در نظر بگیریم، آن رویداد در نظر بعضی از ناظران مقدم بر رسیدن علامت به خورشید خواهد بود و در نظر بعضی همزمان با رسیدن علامت و در نظر بعضی مؤخر بر آن. حکم همهٔ آنها به یک اندازه صحیح یا به یک اندازه غلط است. از نظرگاه غیر شخصی فیزیک رویدادهای زمین در مدت آن شانزده دقیقه نه مقدم بر رسیدن علامت به خورشید هستند، و نه مؤخر بر آن ـ و همزمان آن هم نیستند. ما نمی‌توانیم بگوییم که رویداد الف در فلان قطعهٔ ماده قطعاً مقدم بر رویداد ب در بهمان قطعه است، مگر آنکه نور بتواند از الف به ب حرکت کند و شروع حرکت آن هنگام واقع شدن رویداد مقدم (بر حسب زمان الف) باشد و ورود آن پیش از واقع شدن رویداد مؤخر (بر حسب زمان ب). در غیر این صورت ترتیب زمانی ظاهری آن دو رویداد نسبت به شخص ناظر فرق خواهد کرد، و لذا نمایندهٔ هیچ امر واقع فیزیکی نخواهد بود.

اگر سرعتهایی نظیر سرعت نور در تجربهٔ روزمرهٔ ما فراوان بود، شاید جهان فیزیکی پیچیده‌تر از آن می‌نمود که به وسیلهٔ روشهای علمی بتوان با آن کار کرد، وای بساکه ما تا به امروز هم به جادوگری قانع بودیم؛ اما اگر در چنان وضعی علم فیزیک کشف می‌شد، آن علم ناچار بایستی فیزیک اینشتین باشد، زیرا که فیزیک نیوتون به‌کار نمی‌آمد. اشیای رادیواکتیو ذراتی تشعشع می‌کنند که با سرعتی خیلی نزدیک به سرعت نور حرکت می‌کنند؛ رفتار این ذرات بدون فیزیک نسبیت جدید غیر قابل فهم می‌بود. شکی نیست که فیزیک قدیم غلط است، و از لحاظ فلسفی هم نمی‌توان عذر آورد که این غلط «جزئی» است. ما باید بپذیریم که در حدود معینی

میان رویدادهایی که در مکانهای متفاوت روی می‌دهند ترتیب زمانی معینی وجود ندارد. و این نکته باعث قرار دادن مفهوم واحد«زمانمکان» به جای دو مفهوم جداگانهٔ «زمان» و «مکان» شده است. زمانی که ما آن را زمان کیهانی می‌پنداشتیم در حقیقت «وقت محلی» است، یعنی زمانی است وابسته به حرکت زمین. اگر وقت یک کشتی که هنگام گذشتن از اقیانوس اطلس ساعتهایش را تغییر ندهند درست باشد، زمان ما هم می‌تواند زمان کیهانی به شمار رود.

چون توجه کنیم که زمان در همهٔ مفاهیم عادی ما چه سهمی دارد، آشکار خواهد شد که، اگر ما به کمک نیروی تخیل ملتفت شویم که فیزیک چه کرده است، جهان‌بینی ما به چه ژرفایی دیگرگون خواهد شد. مفهوم «پیشرفت» را در نظر بگیرید: اگر ترتیب زمانی امری اعتباری باشد، برحسب معیاری که برای اندازه‌گیری زمان اتخاذ می‌کنیم «پیشرفت» یا «پسرفت» خواهیم داشت. مفهوم فاصلهٔ مکانی هم البته از تأثیر این قضیه برکنار نیست: دو نفر ناظر که همهٔ وسایل ممکن را برای دقت در اندازه‌گیری به‌کار برند، اگر نسبت به یکدیگر در حال حرکت سریع باشند، فاصلهٔ دو نقطه را در دو اندازهٔ مختلف تخمین خواهند زد. پیداست که اصل مفهوم فاصله مبهم شده است، زیرا که فاصله باید میان اشیای مادی باشد نه میان نقطه‌هایی در مکان خالی (که موهوم است)؛ و نیز فاصله باید در یک زمان معین باشد، زیرا که فاصله میان هر دو جسمی در تغییر مداوم است؛ و زمان معین یک مفهوم ذهنی است که بستگی به جهت حرکت شخص ناظر دارد. جسم در یک زمان معین دیگر معنی ندارد،فقط رویداد معنی دارد. میان دو رویداد، مستقل از هر ناظری، مناسبت خاصی وجود دارد که ما آن را «وقفه» خواهیم نامید. این وقفه را ناظران متفاوت به دو جزء زمانی و مکانی تجزیه می‌کنند، ولیکن این تجزیه اعتبار عینی ندارد.

وقفه یک امر عینی فیزیکی است، اما تقسیم آن به عناصر زمانی و مکانی چنین نیست.

آشکار است که مفهوم قدیمی و آسان ما دربارهٔ «مادهٔ سخت» قابل دوام نیست. یک قطعه ماده چیزی نیست جز یک سلسله وقایع تابع قوانین معین. تصور ماده هنگامی پدید آمد که فلاسفه در اعتبار تصور «جوهر» شکی نداشتند. ماده جوهر واقع در زمان و مکان بود، ذهن جوهر واقع در زمان تنها. مفهوم جوهر در مابعدالطبیعه با گذشت زمان تاریک شد، اما از علم فیزیک طرد نشد، زیرا که ضرری نداشت ــ تا وقتی که نسبیت مطرح شد. جوهر از قدیم مفهومی مرکب از دو عنصر بود: اولاً جوهر دارای این خاصیت منطقی بود که در قضایا فقط به عنوان موضوع می‌توانست ظاهر شود و نه به عنوان محمول؛ ثانیاً جوهر چیزی بود که در طول زمان باقی می‌ماند یا، در مورد خدا، اصولاً خارج از زمان بود. این دو خاصیت هیچ رابطهٔ قهری نداشتند، اما این نکته مورد توجه قرار نمی‌گرفت؛ زیرا که فیزیک می‌گفت قطعات ماده باقی است، و الهیات می‌گفت که روح باقی است. بنابراین پنداشته می‌شد که هم ماده و هم روح، هر دو خاصیت جوهر را دارند. اما حالا فیزیک ما را مجبور می‌کند که رویدادهای فرار را هم جوهر به معنای منطقی بشناسیم ــ یعنی موضوعاتی که نمی‌توانند محمول واقع شوند. یک قطعه ماده که در نظر ما یک امر واحد باقی می‌نمود، در حقیقت یک رشته امور است، مانند اشیای روی پردهٔ سینما که ظاهراً باقی به نظر می‌رسند. و دلیلی ندارد که این نکته در خصوص ذهن هم صادق نباشد: نفس باقی هم مانند اتم دایمی موهوم به نظر می‌رسد. هر دو فقط یک رشته رویدادند که مناسبات جالبی باهم دارند.

فیزیک جدید به ما یاری می‌دهد که نظر جیمز و ماخ را، که گفتند «جنس» عالم ذهنی و عالم مادی یکی است، مسجل کنیم. «مادهٔ سخت»

مسلماً با اندیشه‌ها و با روح باقی خیلی فرق داشت. اما اگر ماده و روح هر دو دسته‌بندیهای مساعدی از رویدادها باشند، تصور این‌که هر دو از یک جنس ترکیب شده‌اند چندان دشوار نخواهد بود. به‌علاوه، آنچه تاکنون یکی از مشخص‌ترین خصایص ذهن به نظر می‌رسید، یعنی خود ذهنیت یا داشتن یک نظرگاه خاص، اکنون به علم فیزیک هم سرایت کرده است، و به‌نظر می‌رسد که ذهنیت مستلزم ذهن نیست: چند دوربین عکاسی که در چند جا قرار گرفته باشند ممکن است از یک رویداد واحد عکس بگیرند، اما عکسهای آنها متفاوت خواهد بود. حتی کرونومترها و گزکها هم در فیزیک جدید عاری از ذهنیت نیستند: آنچه این ابزارها بلاواسطه ثبت می‌کنند عبارت از یک امر واقع فیزیکی نیست، بلکه عبارت از نسبت آنها با یک امر واقع فیزیکی است. بدین ترتیب فیزیک و روانشناسی به یکدیگر نزدیک شده‌اند و دوگانگی دیرین ذهن و ماده از میانه برخاسته است.

شاید بد نباشد یادآوری کنیم که فیزیک جدید از «نیرو» به معنی متداول کلمه چیزی نمی‌داند. در سابق ما می‌پنداشتیم که خورشید «نیرو»یی بر زمین اعمال می‌کند. اکنون تصور ما این است که زمانمکان در حول و حوش خورشید به شکلی است که برای زمین آسان‌تر است که در همین مسیری که دارد حرکت کند تا در هر مسیر دیگر. اصل بزرگ فیزیک جدید اصل «کمترین عمل» است، یعنی هر جسمی برای رفتن از یک جا به جای دیگر مسیری را انتخاب می‌کند که مستلزم کمترین عمل باشد. («عمل» در این‌جا یک اصطلاح فنی است، ولی معنی آن فعلاً مورد بحث ما نیست.) روزنامه‌ها و بعضی نویسندگان که دلشان می‌خواهد مردم آنها را پرزور بدانند از کلمهٔ «دینامیک» خیلی خوششان می‌آید. در علم دینامیک هیچ چیز دینامیکی وجود ندارد. بلکه به عکس این علم همه چیز را از یک

قانون تنبلی کلی قابل استنتاج می‌داند. و هیچ جسمی هم حرکات جسم دیگر را «اداره» نمی‌کند. جهان علم جدید خیلی بیشتر به جهان لائوتسه شباهت دارد تا به جهان کسانی که از «نوامیس بزرگ» و «نیروهای طبیعی» دم می‌زنند.

فلسفهٔ جدید تکثّر و واقعیت (رئالیسم) از پاره‌ای جهات کمتر از فلسفه‌های گذشته مطلب دارد. در قرون وسطی فلسفه خدمتکار الهیات بود؛ تا امروز هم فلسفه و الهیات در فهرست کتابفروشان در ذیل یک عنوان می‌آیند. در سابق عقیدهٔ عموم بر این بود که وظیفهٔ فلسفه این است که حقایق بزرگ دین و آیین را اثبات کند. فلسفهٔ جدید مدعی نیست که می‌تواند این حقایق را اثبات کند، یا حتی رد کند. این فلسفه فقط می‌کوشد که اندیشه‌های اساسی علوم را روشن کند، و از آمیزش علوم گوناگون منظرهٔ جامعی از آن قسمت از جهان که توانسته‌اند کند و کاو کنند تشکیل دهد. فلسفهٔ جدید نمی‌داند در قدم بعدی چه در پیش است؛ هیچ طلسمی هم برای تبدیل جهل به دانش در اختیار ندارد. برای کسانی که لذت فکری را دوست می‌دارند، لذت فکری به ارمغان می‌آورد، اما بر خلاف اکثر فلسفه‌ها نمی‌کوشد خودپسندی آدمی را ارضا کند. اگر خشک و فنی است، تقصیر را به گردن کائنات می‌اندازد که تصمیم گرفته است به شکل ریاضی عمل کند و نه به شکلی که شاعران و عارفان دوست می‌دارند. شاید این جای تأسف باشد، ولیکن از یک نفر ریاضیدان مشکل بتوان انتظار داشت که به این سبب تأسف بخورد.

۷

پراگماتیسم

ظهور فلسفه‌ای که واقعاً جدید باشد، در دنیا همیشه رویدادی است که اهمیت فراوان دارد؛ خصوصاً وقتی که این فلسفه روح غالب زمانه را بهتر از رقبای پیشینش مجسم کند؛ زیرا که در این صورت ممکن است تودهٔ مردم آن را بپسندند و در اندیشهٔ مردم درس خوانده و نیمه درس خوانده تأثیر کند، و در فضای فکری، آن عناصری را که در توفیقش مؤثر بوده‌اند تقویت کند. اشتباه است اگر گمان کنیم که فلسفه‌های جدید همیشه مناسب حال زمانه‌ای هستند که در آن پدید می‌آیند؛ اما وقتی که مناسب حال نباشند، محاسنشان هر چه باشد قبول عام پیدا نمی‌کنند. مثلاً اسپینوزا هم به اندازهٔ لایب‌نیتس سزاوار اقبال خوانندگان بود، ولی گفته‌های او تا بیش از یک قرن پس از مرگش ناشناخته ماند، زیرا که «فضا»ی سیاسی و فکری، فضای بالیدن آن گفته‌ها نبود. برعکس، لایب‌نیتس عشق به محاسبه را، که مردم از کشفیات زمان او در دل داشتند دامن زد، و جهان را به مثابه سلسله مراتبی از دستگاهها نشان داد، عیناً مانند امپراتوری مقدس روم. این بود که دستگاه لایب‌نیتس بر ذهن آلمانی حاکم شد، تا آن که جوشش پیش از انقلاب فرانسه اندیشه‌های مردم را به مجراهای دیگر انداخت.

فلسفه‌ای که «پراگماتیسم» نامیده می‌شود فلسفه‌ای است کاملاً جدید و

سخت موافق طبع غالب زمانهٔ ما. این‌که آیا با عصر ما تا چه حد مناسبت دارد، مطلبی است که پس از بررسی این فلسفه بحث خواهیم کرد. در خصوص تازگی‌اش، به نظر ما پدیدآورندگان این فلسفه قدری بیش از اندازه فروتنی به خرج می‌دهند. ویلیام جیمز کتاب خود را چنین نامیده است: «پراگماتیسم، نام تازه‌ای برای پاره‌ای اندیشه‌های کهن»؛ و دکتر شیلر هم متصل می‌گوید که نظریاتش همان نظریات پروتاگوراس است. در خصوص پروتاگوراس، باید گفت که اطلاع ما دربارهٔ او آن قدر کم هست که بتوانیم هر نظریه‌ای را که بخواهیم به او نسبت بدهیم؛ و حواله دادن به او را باید غالباً تعبیر کرد به میل به ارائه کردن اسلافی که گذشت زمان سیمای محترمی به آنها بخشیده باشد. در خصوص اسلاف جدیدتر، باید پذیرفت که فلاسفهٔ بسیار ــ که مهم‌ترین آنها نیچه است ــ راه را برای نظریات جدید هموار کرده‌اند. با این همه، نکتهٔ عمدهٔ فلسفهٔ پراگماتیسم، یعنی نظریهٔ حقیقت در این فلسفه، چنان تازه است و برای باقی این فلسفه، حتی برای آن قسمتهایی که قبلاً مورد اعتقاد دیگران بوده است، چنان ضرورت دارد که نمی‌توان گفت سازندگان آن فقط نظریات غیر مصرح گذشتگان را پرورش داده‌اند.

نام «پراگماتیسم» را نخستین بار سی اس پرس C.S. Peirce در ۱۸۷۸ پدید آورد. پرس این نام را روی نظریه‌ای گذاشت که می‌گوید معنای هر اندیشه‌ای در آن عملی است که آن اندیشه بدان منجر می‌شود. او می‌گفت برای این‌که ما تفاوت میان دو عقیدهٔ متفاوت دربارهٔ یک امر را ارزیابی کنیم، باید ببینیم که اگر این عقیده یا آن عقیدهٔ دیگر را اتخاذ کنیم چه تفاوتی در رفتار ما حاصل می‌شود. اگر تفاوتی حاصل نشود، آن دو عقیده از حیث تأثیر تفاوتی ندارند. اما نظریهٔ پرس به جایی نرسید، تا آن‌که بیست سال بعد ویلیام جیمز آن را اتخاذ کرد. جیمز کلمهٔ «پراگماتیسم» را

نگه داشت، ولی معنی و قدرت تازه‌ای به این نظریه بخشید. صورت کامل فلسفهٔ پراگماتیسم را باید حاصل کار مشترک ویلیام جیمز و دکتر شیلر دانست. جان دیویی، استاد دانشگاه کلمبیا، را هم باید جزو بنیان‌گذاران این فلسفه به شمار آورد. نوشته‌های دیویی از نوشته‌های جیمز و شیلر فنی‌تر است و کمتر خواننده دارد، ولی در پاره‌ای نکات استدلالات او شاید بهتر باشد[1].

رسالهٔ «ارادهٔ اعتقاد»[2] اثر ویلیام جیمز، به عنوان مقدمه‌ای بر فلسفهٔ پراگماتیسم خواندنی است. این رساله نخست در سال ۱۸۹۶ در مجله‌ای منتشر شد و سال بعد به صورت کتاب در آمد. کلمهٔ «پراگماتیسم» در این رساله دیده نمی‌شود، ولی بسیاری از مشخصات نظریات بعدی جیمز در همین رساله دیده می‌شود. مطلبی که در این رساله عنوان می‌کند این است که، در پاره‌ای موارد، حق این است که ما از میان دو عقیده یکی را از روی اخلاص برگزینیم، هر چند دلیلی در دست نداشته باشیم که کدام یک از آن دو عقیده صحیح است. جیمز می‌گوید که این موارد وقتی پیش می‌آیند که ما ناچار باشیم از میان دو فرضیه یکی را برگزینیم، در حالتی که اولاً هر دو ممکن به نظر برسند، و ثانیاً ترجیح یکی بر دیگری تفاوت مهمی را باعث شود. مصادیق مورد نظر او غالباً مسایل مربوط به اخلاق و دیانت‌اند. در تنگنای مسایل اخلاقی ما ناگزیر از صدور حکم هستیم، زیرا که اهمال نیز مانند اقدام، به جای خود حکم است. در مورد دیانت هم باید یا چنان عمل کنیم که انگار دیانت راست است، یا چنان که انگار دروغ است؛ پس در عمل ناگزیر از انتخاب هستیم. عقیدهٔ جیمز این است که در این گونه موارد

---

۱. مخصوصاً نگاه کنید به مقالهٔ «نظریهٔ تجربی موقت» the Experimental theory of Knowledge مجلهٔ Mind، ژوئیهٔ ۱۹۰۶.

2. The Will to Believe

ابلهی خواهد بود که از ایمان آوردن خودداری کنیم، به صرف این‌که در هیچ یک از طرفین قضیه دلیل قاطعی نمی‌بینیم. به قول خود جیمز:

> هرگاه دو شق یک قضیه واقعاً طوری باشد که نتوان به دلایل عقلی یکی را بر دیگری ترجیح داد، طبیعت عاطفی ما نه تنها حقاً می‌تواند، بلکه باید، به انتخاب بپردازد؛ زیرا که اگر در این شرایط بگوییم «حکم نکن، بلکه مسئله را مفتوح بگذار»، خود این گفته حکمی است که از روی عواطف صادر شده است ــ درست مانند آن‌که حکم به نفی یا اثبات داده باشیم ــ و احتمال دور افتادن از حق در این صورت هم به همان اندازه قوی است.

سپس جیمز می‌پردازد به دفاع از خود در برابر این اتهام که گویا اعتنای کافی به حق و حقیقت ندارد؛ منتها نه مثل حالا به این دلیل که آن پاسخی که متضمن بیشترین رضایت عاطفی باشد درست هم هست، بلکه بنا بر دلایل گوناگونی دایر بر این‌که براهین اخلاقی کافی و وافی بر علیه درست دانستن آن جواب وجود ندارد. جیمز در ابتدا می‌گوید وقتی که عقاید ما استوار شده باشند عواطف و آرزوهای ما نمی‌توانند آنها را دگرگون کنند، اما در آغاز کار در تعیین این عقاید تأثیر کلی دارند. به عقیدهٔ او وظیفهٔ ما در موضوع عقیده بر دو قسم است: ۱) باید حقیقت را بدانیم؛ ۲) باید از خطا بپرهیزیم. او می‌گوید که این دو دستور نتایج بسیار متفاوت دارند. اگر، در مواردی که دلیلی وجود ندارد از اتخاذ هر دو شق عقیده خودداری کنیم، البته از خطا پرهیز کرده‌ایم؛ ولی از طرف دیگر مسلماً به حقیقت هم نرسیده‌ایم. اما اگر یکی از دو شق را اتخاذ کنیم، احتمال دست یافتن به حقیقت برای ما پنجاه درصد است. پس نتیجه می‌شود کسانی که

می‌گویند وقتی دلیلی وجود ندارد باید از اتخاذ عقیده خودداری کرد، به پرهیز از خطا بیش از رسیدن به حقیقت اهمیت می‌دهند. جیمز عقیده دارد که این «وحشت از گول خوردن» نشانهٔ بزدلی است. می‌گوید: «خطاهای ما مسلماً آن‌قدرها وحشتناک نیستند. در دنیایی که مسلم است که ما با همهٔ احتیاطمان مرتکب خطا خواهیم شد، اندکی تساهل سالم‌تر از وسواس به نظر می‌رسد.» نتیجهٔ درستی که از این استدلال می‌توان گرفت این است که در آن گونه مواردی که ویلیام جیمز در نظر دارد ما باید هر دو شق عقیده را اتخاذ کنیم؛ زیرا که در آن صورت مسلم است که به حقیقت «رسیده»ایم. و اگر ایراد کنند که اعتقاد به هر دو شق از لحاظ روانی غیر ممکن است، در پاسخ می‌گوییم که بر عکس این وضع غالباً پیش می‌آید و کسانی که از عهده این کار بر نمی‌آیند کافی است که «ارادهٔ اعتقاد» را تمرین کنند تا بدانند که قانون امتناع اجتماع نقیضین غلط است ــ و این کاری است که آن‌قدرها هم که غالباً می‌پندارند دشوار نیست.

ویلیام جیمز سپس می‌گوید که در خصوص دین امر انتخاب میان دو شق اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن دارای همهٔ مشخصات آن دو راهیهایی است که، به عقیدهٔ جیمز، عواطف ما باید میان آنها حکم کنند. جیمز تلویحاً فرض می‌گیرد که هیچ دلیلی بر له یا بر علیه دین وجود ندارد، و می‌گوید که اگر ما هم از اعتقاد داشتن و هم از اعتقاد نداشتن خودداری کنیم، فواید دین را از دست می‌دهیم، درست مثل این‌که حکم به اعتقاد نداشتن کرده باشیم.

> پس شکاکیت پرهیز از اختیار کردن نیست؛ بلکه اختیار کردن نوع خاصی از خطر است. از دست دادن حقیقت بهتر از ارتکاب خطا است ــ این است موضع دقیق آن کسی که ایمان دینی را مردود می‌داند. او هم

مانند مرد مؤمن دست خود را فعالانه بازی می‌کند؛ او بیدینی را بر علیه فرضیهٔ دیانت تأیید می‌کند، درست همان طور که مرد مؤمن فرضیهٔ دیانت را بر علیه بیدینی تأیید می‌کند... پس مسئلهٔ نبرد عقل با همهٔ عواطف به طور کلی نیست، مسئله این است که یکی از عواطف قانون عقل را تعیین می‌کند. حالا حکمت بالغهٔ این یک عاطفه از کجا معلوم شده است؟ فریب فریب است؛ چه دلیلی دارد که فریب امید را این قدر بدتر از فریب ترس بدانیم؟

نتیجه این است که هرچند دلیلی بر له دین وجود ندارد، باز اگر اعتقاد آوردن به دین دل ما را راضی کند باید اعتقاد بیاوریم.

این رسالهٔ راجع به ارادهٔ اعتقاد رسالهٔ مهمی است، برای این‌که مردم آن را بسیار خوانده‌اند و در ردّ و اثبات مطالب آن بسیار بحث شده است. و نیز برای این‌که این رساله مقدمهٔ خوبی است بر مشرب فکری پراگماتیسم. برای پذیرفتن پراگماتیسم قدری ممارست در ارادهٔ اعتقاد ضرورت دارد؛ و از طرف دیگر، پراگماتیسم همین که پذیرفته شد می‌بینیم که ارادهٔ اعتقاد را کاملاً توجیه می‌کند. بنابراین پیش از آن که به بحث دربارهٔ خود فلسفهٔ پراگماتیسم برسیم، اجمالاً به بررسی نکاتی خواهیم پرداخت که در ردّ مطالبی که در رسالهٔ جیمز به این قوت طرح شده است می‌توان گفت.

در ابتدا می‌توان فرضیهٔ شکاکانه‌ای را که تمامی برهان جیمز بر آن استوار است در مد نظر قرار داد. آن فرضیه این است که در حال حاضر هیچ برهانی بر له یا بر علیه دیانت در دست نداریم. پراگماتیستها قیافهٔ دوستان دیانت را به خود می‌گیرند (مگر در ایتالیا)، و بسیاری از مردم متدین آنها را به عنوان متفقان خود پذیرفته‌اند. بنابراین بد نیست که روی این فرضیهٔ اساسی انگشت بگذاریم و نشان دهیم که حکمت پذیرفتن آن

به عنوان پایهٔ دفاع از مذهب محل تردید است. اما در بحث فعلی به صحت و بطلان این فرضیه کاری نداریم. مسئله ما این است که گرفتیم این فرضیه صحیح باشد، آیا می‌توانیم نتایجی را که ویلیام جیمز از آن می‌گیرد بپذیریم یا نه.

بگذارید اولاً خلطی را که در سراسر روایت پراگماتیسم از معرفت جریان دارد در نظر بگیریم، و آن عبارت است از خلط میان عمل کردن بر اساس یک فرضیه و اعتقاد داشتن به آن. در قضایای مورد نظر جیمز، به قول خود او اختیار کردن یک فرضیه از میان چند فرضیه، یک اختیار «اجباری» است، یعنی نمی‌توان از آن پرهیز کرد:

> اگر من بگویم: «یا این حقیقت را بپذیر یا خودت را از آن محروم کن،» من یک اختیار اجباری را مطرح کرده‌ام، زیرا در خارج از شقی که پیشنهاد کرده‌ام دیگر محلی وجود ندارد.

این گفته به نظر ما خلاف بسیاری از ساده‌ترین حقایق زندگانی روزمره است. اگر من در موقع پیمودن یک جادهٔ روستای بر سر یک دوراهی برسم و تابلو یا راهگذاری هم نباشد، در عمل به یک اختیار «اجباری» رسیده‌ام. اگر بخواهم امیدی به رسیدن به مقصد داشته باشم باید یکی از دو راه را اختیار کنم، و حال آن‌که ممکن است ابتدا هیچ دلیلی در دست نداشته باشم که راه صحیح کدام است. در این صورت من بر اساس یکی از دو فرضیهٔ ممکن **عمل** می‌کنم، تا آن‌که یک نفر را پیدا کنم و راه را بپرسم. من به هیچ کدام از آن دو فرضیه **اعتقاد** ندارم. عمل من یا صحیح است یا غلط، اما عقیدهٔ من هیچ کدام از این دو صورت را ندارد. زیرا که من به هیچ کدام از آن دو فرضیه **اعتقاد** ندارم. این فرض پراگماتیسم که من اعتقاد دارم که آن

راهی که اختیار کرده‌ام راه صحیح است، فرض غلطی است. استنباط عقیده از عمل، به صورت خام این فرض که ما باید یا فلان حقیقت را بپذیریم یا خودمان را از آن محروم کنیم، یعنی نادیده گرفتن این امر واضح که اعمال ما مدام بر اساس احتمالات قرار دارند، و در همهٔ این موارد ما نه حقیقتی را می‌پذیریم و نه خود را از آن محروم می‌کنیم، بلکه آن را به عنوان یک فرضیه در نظر می‌گیریم. این نکته به خصوص در مورد فرضیه‌های علمی علوم صدق می‌کند. فلان عالمی را که صلاح می‌بیند آزمایشهایی برای یک فرضیه طرح کند و نظریه‌های پیچیده‌ای بر اساس آن فرضیه بسازد، نمی‌توان به‌این مناسبت معتقد به‌آن فرضیه دانست. پراگماتیستها می‌گویند که در این گونه موارد، اعتقاد اولیهٔ محقق نشده، شرط لازم نظریهٔ اثبات شدهٔ بعدی است، و بدین ترتیب مدعی هستند که اعتقاد آوردن پیش از ملاحظهٔ دلیل، مفید فایده است. اما این اشتباهی است در تحلیل وضع فکری کسی که دارد یک فرضیه را به محک تجربه می‌زند. آنچه لازم است، و آنچه در مورد پژوهندگان دقیق پیش می‌آید، نیست مگر اعتقاد به این‌که فرضیهٔ مورد بحث به احتمال قوی یا ضعیف ممکن است راست در بیاید؛ و برای این اعتقاد احتمالاً دلیل کافی وجود دارد. خود این اعتقاد که فرضیه حقیقت دارد، اگر هم پیش بیاید غالباً مخل مقصود است؛ زیرا که چنین اعتقادی باعث می‌شود که شخص عالم در دور انداختن فرضیه‌های غلط، وقتی که دلایل و شواهد بر علیه آنها حکم می‌کند، تأخیر کند؛ و اگر این اعتقاد صورت کلی داشته باشد باعث می‌شود که مردم تحقیق تجربی را غیر لازم بپندارند. آن پیروان ارسطو که باگالیله مخالفت می‌کردند و حاضر نبودند برای آزمایشهای او ارزشی قایل شوند، با کمال وفاداری به همین دستورهایی عمل می‌کردند که حالا ویلیام جیمز دارد احیاشان می‌کند.

اما در مواردی مانند اعتقادات دینی مسئله پیچیده‌تر از اینها است؛ زیرا

که در این موارد فایدهٔ اصلی ناشی است از رضایت عاطفی از خود عقیده، نه از اعمال مفیدی که آن اعتقاد مستقیماً باعث می‌شود. اما در این‌جا هم دو شق متضاد «پذیرفتن» و «محروم ماندن» خیلی خام است. ما ممکن است عقیده‌مان را کم یا بیش محتمل بدانیم، امیدی هم بیش یا کم داشته باشیم که آن عقیده راست در بیاید؛ و بر حسب این بیم و امید مقدار بیش یا کمی از آن آسایشی که از اعتقاد کامل نصیب ما می‌شود، به دست می‌آوریم. حال اگر آزمون پراگماتیسم را بپذیریم، در عمل نتیجهٔ اعتقاد ناقص با اعتقاد کامل خیلی فرق دارد. اگر مسئله به اندازهٔ کافی مهم باشد، اعتقاد کامل تعقیب و آزار مخالفان را توجیه می‌کند. مثلاً، چنان که در تاریخ هم سابقه دارد، به این نتیجه می‌رسیم که خون پروتستانها ریشهٔ کلیسای کاتولیک را آبیاری می‌کند. اعتقاد ناقص، بر عکس، ارتکاب یک شر مسلم را برای خاطر خیری که ممکن است واهی باشد، تجویز نمی‌کند. این خود یک برهان پراگماتیستی است بر علیه اعتقاد کامل در مواردی نظیر آنچه ویلیام جیمز در نظر دارد. اما، چنان که جیمز فرض می‌گیرد، اگر حقیقتاً احتمال صحت فرضیه‌ای برود، همهٔ قواعد سفت و سخت تحقیق علمی حکم می‌کنند که ما آن فرضیه را در نظر بگیریم و به آن اجازه بدهیم که به همان درجه‌ای که احتمال صحت آن می‌رود در عواطف و اعمال ما تأثیر کند.

اکنون بپردازیم به بررسی این برهان که، موارد مشکوک، این دستور که «ما باید حقیقت را بدانیم» باید باعث شود که ما به یک فرضیه ولو به قیمت اشتباه اعتقاد بیاوریم، زیرا که اگر هیچ کدام از دو فرضیه را نپذیریم مسلم است که حقیقت را نخواهیم دانست. این برهان مبتنی بر ابهامی است که در کلمهٔ «دانستن» وجود دارد. در نظر اول ممکن است پنداشته شود که اگر ما به امری که در واقع صحیح است اعتقاد داشته باشیم، پس دانش داریم. اما این آن معنایی نیست که در تداول عام این کلمه وجود دارد. برای مثال،

فرض کنید مردی اعتقاد داشته باشد که نام نخست وزیر فقید با حرف «ب» شروع می‌شود، اما این اعتقاد را به‌این سبب داشته باشد که گمان کند نخست وزیر فقید آقای بالفور بوده است. آنچه آن آدم اعتقاد دارد در واقع درست است، اما کسی نمی‌گوید که آن آدم «می‌داند» که نام نخست وزیر فقید با حرف «ب» شروع می‌شود. در این مورد اعتقاد صحیح مبتنی بر یک دلیل غلط است. اما وقتی که یک عقیدهٔ صحیح مبتنی بر فقدان دلیل هم باشد، باز قضیه از همین قرار است (البته جز در مورد داده‌های بلاواسطه، مانند مدرکات). به‌این ترتیب اگر در اختیار یک امر که دلیل عقلانی برای حکم کردن در بارهٔ آن نداریم، ما به یکی از دو شق به قیمت اشتباه اعتقاد بیاوریم، نمی‌توان گفت که ما می‌دانیم هرچند به یاری بخت آن شقی را برگزیده باشیم که در واقع صحیح است. در این گونه موارد ما می‌توانیم حقیقت را بدانیم، هرچند ممکن است بر حسب تصادف به آن اعتقاد داشته باشیم. پس آن دستور «ما باید حقیقت را بدانیم» که جیمز پیش می‌کشد، ربطی به مسئلهٔ مورد بحث ندارد. دو شق متضاد متداول اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن برای حل مسئله کافی نیست. دستور صحیح تحقیق که هم جستجوی حقیقت و هم پرهیز از خطا را در بر دارد این است: «ما باید هر قضیه‌ای را که مورد بررسی قرار می‌دهیم تا آن‌جا قابل قبول بدانیم که دلایل معلوم بر ما به آن احتمال صحت می‌بخشند.» مسایل بعدی، این‌که چه قضایایی را باید مورد بررسی قرار دهیم و برای حصول علم بر دلایل چه اندازه زحمت باید بکشیم، البته بسته به شرایط و اهمیت موضوع است. اما اگر به همه چیز اعتقاد بیاوریم به‌این امید که در نتیجه هر چه بیشتر به حقیقت اعتقاد آورده‌ایم، مثل این است که زنهای متعدد بگیریم به‌این امید که از آن میان بالاخره یکی ما را خوشبخت خواهد کرد.

نکتهٔ جالب دیگر در نظریهٔ جیمز این است که این نظریه وجود انواع و

اقسام عقاید مختلف را، در آن واحد نزد اشخاص متفاوت، توجیه می‌کند. این امر نتیجهٔ شرطی است که می‌گوید اختیار باید اختیار «زنده» باشد، یعنی باید اختیاری باشد که در آن هر دو شق ممکن به نظر برسند.

> اگر من به شما بگویم: «یا تئوزوفیست باشید یا مسلمان»، این اختیار احتمالاً مرده است، چون که برای شما هیچ کدام احتمال زنده بودن ندارند. اما اگر بگویم: «یا بیدین باشید یا مسیحی»، قضیه فرق می‌کند؛ با این تعلیم و تربیتی که شما دیده‌اید هر کدام از این دو فرضیه اعتقاد شما را، ولو خیلی کم، به خود جلب می‌کند.»

جیمز می‌گوید که برای اشخاص مختلف، اختیارهای مختلف زنده هستند. نتیجه این است که عقایدی که، بنا بر اصول جیمز، اشخاص مختلف باید اتخاذ کنند مختلف‌اند، زیرا که آن سه شرطی که اتخاذ عقاید را بدون دلیل ایجاب می‌کنند عبارت‌اند از این‌که عقاید زنده باشند و اجباری و مهم. از مثالهای جیمز انسان به این نتیجه می‌رسد (شاید به اشتباه) که فرانسویان باید به مذهب کاتولیک اعتقاد داشته باشند و امریکاییان به دکترین مونرو و اعراب به مهدی موعود (جیمز نظریات خود را پیش از جنگ ام دورمان نوشته است). جیمز به مناسبت این نتیجه عقیده دارد که پذیرش نظر او باعث کاهش تعقیب و آزار مخالفان خواهد شد و این شگفت است، زیرا در هر سه مسلکی که نام بردیم، یکی از اجزای اساسی این است که هر کس طور دیگری بیندیشد، باید او را سر جای خود نشاند.

خلاصهٔ انتقاد ما از رسالهٔ «ارادهٔ اعتقاد» این است که: این اعتقاد تفاوت میان اعتقاد داشتن و اتخاذ یک فرضیه را نادیده می‌گیرد، و به غلط می‌انگارد که اگر ما به فرضیه‌ای اعتقاد کامل نداشته باشیم، یا باید مطلقاً

به آن بی‌اعتقاد باشیم و یا حکم خود را معلق سازیم. و به این علت است که می‌تواند این اختیار راکه: «یا این حقیقت را بپذیر و یا خود را از آن محروم کن» به صورت اختیاری که شق ثالثی ندارد مطرح کند، و حال آن‌که همهٔ تجربه‌ها، چه در علوم و چه در زندگانی روزانه، حاکی از وضع فکری دیگری هستند که هیچ کدام از دو شق این اختیار را نمی‌پذیرد. جیمز گمان می‌کند که وقتی ما به حقیقتی بدون دلیل و با قبول احتمال اشتباه اعتقاد می‌آوریم، می‌توان گفت که ما آن حقیقت را «می‌دانیم» و لذا گمان می‌کند که ما کافی است بر اعتقادات خود بیفزاییم تا بر دانش خود افزوده باشیم. نظریهٔ جیمز به این نتیجه منجر می‌شود که اشخاص مختلف باید عقاید ناسازگار داشته باشند. خواهیم دید که این ایرادها را بر پراگماتیسم تمام عیار هم می‌توان گرفت. ولی اکنون باید به مسایلی بپردازیم که از آنچه تاکنون مورد بحث قرار داده‌ایم قدری دشوارتر است، زیرا پراگماتیسم را بدون بررسی نظریه‌اش در باب ماهیت حقیقت نمی‌توان شناخت. بنابراین اکنون توجه خود را به این نظریه معطوف می‌کنیم.

نظریهٔ حقیقت پراگماتیسم مدعی است ــ و به نظر ما حق دارد ــ که مسئلهٔ خطا را مورد توجه قرار داده است. اولاً غالب نظریه‌های مربوط به ماهیت حقیقت تلویحاً فرض گرفته‌اند که همهٔ عقاید ما صحیح‌اند، و به نتایجی رسیده‌اند که با وجود خطا سازگار نیستند. سپس ناچار شده‌اند تبصره‌ای علاوه کنند که آنچه ما خطا می‌نامیم در واقع حقیقت ناقص است. اگر ما در روز چهارشنبه معتقد باشیم که امروز سه‌شنبه است، لااقل در این نکته حق داریم که امروز یکی از روزهای هفته است. اگر ما گمان کنیم که امریکا در سال ۱۰۶۶ کشف شد، لااقل در این نکته حق داریم که در آن سال واقعهٔ مهمی روی داده است. اگر گمان کنیم که شارل اول در رختخواب مرده است لااقل تا این اندازه حق داریم که، چون عدهٔ زیادی از مردم در

رختخواب می‌میرند، احتمالاً شارل هم امکان داشته است در رختخواب بمیرد. و قس علی هذا. دکتر شیلر به‌حق می‌گوید که رسالهٔ «تاتیتوس» نشان می‌دهد که اگر نظریهٔ حقیقت مسئلهٔ خطا را فراموش کند، به چه مشکلاتی دچار خواهد شد، و در میان کتابهای اخیر، کتاب «ماهیت حقیقت»[1] اثر آقای جوآکیم به همین معنی نظر دارد.

پس پراگماتیسم از همان آغاز این نکته را تأکید می‌کند که پاره‌ای از عقاید ما خطا از کار درمی‌آیند، و می‌گوید وظیفهٔ واقعی نظریهٔ حقیقت این است که نشان دهد چگونه می‌توان حقیقت را از بطلان تمیز داد. این برای کسانی که ذهنشان آلوده به فلسفه نشده باشد، ممکن است بدیهی به نظر برسد؛ ولی حقیقت این است که فلسفه همیشه بیشتر وظیفهٔ خود دانسته است (حتی‌الامکان) ثابت کند که همه چیز حقیقت دارد، تا این‌که میان حقیقت و بطلان قایل به تمایز شود. به همین ترتیب در اخلاق هم فلاسفه کمتر کوشیده‌اند میان خوب و بد قایل به تمایز شوند، و بیشتر سعی داشته‌اند ثابت کنند که همه چیز خوب است. اگر در فلسفه حقیقت چندانی به دست نیامده علت عمده این است که کمتر فیلسوفی خواهان یافتن حقیقت بوده است. این‌که آیا پراگماتیستها از این حیث برتر از دیگران هستند، حکمی است که ما جرئت اظهار آن را به خود نمی‌دهیم؛ این قدر هست که خصوصیت تمایلشان آنها را حاضر به اذعان نکاتی می‌سازد که به نظر فلاسفهٔ دیگر نامساعد می‌نماید، و یکی از این نکات فراوانی خطا است.

پراگماتیسم برای یافتن فرق میان حقیقت و بطلان می‌پردازد به یک تحقیق استقرایی به سبک سقراط دربارهٔ چیزهایی که ما آنها را «صحیح» یا «غلط» می‌نامیم. اولا این کلمات فقط بر عقاید اطلاق می‌شود، آن هم فقط

1. Joachim, The Nature of Truth.

زمانی که سؤالی مطرح شده باشد. در خصوص مدرکات عادی ما سؤالی نمی‌کنیم، مگر وقتی که فیلسوف شده باشیم؛ ما هیچ‌کدام از دو کلمهٔ «صحیح» و «غلط» را بر این مطالب بدیهی اطلاق نمی‌کنیم. اما وقتی که در خصوص فلان عقیده این سؤال مطرح شود که «آیا این عقیده درست است یا غلط؟» چگونه در این مسئله حکم می‌کنیم؟ جواب پراگماتیسم این است که اگر آن عقیده مؤید آن غرضی باشد که باعث شد که ما آن سؤال را مطرح کنیم، در آن صورت «صحیح» است، اگر مؤید آن غرض نباشد، «غلط» است. این است معنی کلمات «صحیح» و «غلط» از نظر پراگماتیسم. «صحیح» یعنی «مؤید غرضی که باعث طرح سؤال شد.» یا به‌عبارت دقیق‌تر، هنگام تعقیب هر غرضی، عقیده‌ای را اتخاذ می‌کنیم که مربوط به آن غرض باشد؛ اگر آن عقیده مؤید حصول غرض باشد «صحیح» است، وگرنه «غلط» است[1].

نقل سطوری چند مطلب مختصر بالا را تفصیل و توضیح خواهد داد. جیمز پس از توضیح دگرگونیهای اخیر در روش‌شناسی علوم می‌گوید:

آقایان شیلر و دیویی که اکنون در پیشاپیش این موج منطق علمی می‌تازند، با نظر پراگماتیستی خود دربارهٔ این‌که حقیقت در همه جا چه معنایی دارد به چشم می‌خورند. این معلمان می‌گویند که همه جا از «حقیقت» در اندیشه‌ها و عقاید ما همان معنایی برمی‌آید که در علوم از آن برمی‌آید. آنها می‌گویند که حقیقت چیزی نیست جز این‌که اندیشه‌ها (که خود جزو تجربهٔ ما هستند) فقط تا آن حد صحیح می‌شوند که به ماکمک کنند که با سایر اجزای تجربهٔ خود روابط رضایتبخش برقرارکنیم.[2]

---

1. C. f. Schiller, Studeis in Humanism.

2. Pragmatism, PP. 57, 58.

همچنین:

من خوب می‌دانم چقدر به نظر بعضی از شما عجیب باید باشد که از زبان من بشنوید که فلان اندیشه تا وقتی صحیح است که اعتقاد داشته باشیم که به حال ما مفید است. شما با کمال میل خواهید پذیرفت که آن عقیده تا آن حد که مفید باشد خوب است... ولیکن خواهید گفت آیا این سوء استعمال عجیبی نیست که کلمهٔ «صحیح» را به این صورت به کار ببریم که عقیده‌ای را به این دلیل «صحیح» نیز بنامیم؟... در این‌جا شما انگشت روی نکتهٔ اصلی نظریهٔ آقایان شیلر و دیویی و خود من دربارهٔ حقیقت گذاشته‌اید... بگذارید فعلاً همین قدر بگویم که **حقیقت فقط یکی از انواع خوبی است**، و نه آن‌طور که معمولاً می‌پندارند مقوله‌ای جدا از خوبی و هماهنگ با آن. **صحیح عبارت است از نام هر چیزی از باب عقاید که خوب از کار درآید، و آن هم خوب به دلایل مشخص و معین.**[1]

ششمین سخنرانی جیمز دربارهٔ پراگماتیسم تماماً به مفهوم حقیقت مربوط است. جیمز در آغاز این تعریف کتاب لغت را می‌پذیرد که «حقیقت» عبارت است از «توافق» اندیشه‌های ما با «واقعیت». اما چنان‌که او به حق می‌گوید این تعریف ما را به جایی نمی‌برد، مگر این‌که بدانیم منظورمان از «توافق» و «واقعیت» چیست. جیمز بر آن است که در موارد مختلف انواع مختلف «توافق» و انواع مختلف «واقعیت» مطرح است. می‌گوید این تصور عمومی که یک اندیشهٔ صحیح باید سواد واقعیت مربوط به خود باشد در مورد اشیای ملموس صدق می‌کند، اما همین‌که به مفاهیم انتزاعی برسیم کارش خراب می‌شود. مثلاً به نظر جیمز اندیشهٔ

1. Ibid. PP. 75, 76.

قابلیت ارتجاع فنر نمی‌تواند سوادی از واقعیت باشد ـ ظاهراً به این دلیل که «یک قابلیت ارتجاع» یک چیز موجود نیست. بنابراین مسئله این است که در این گونه موارد چه نوع توافقی با واقعیت امکان دارد؟ می‌گوید: «فرض بزرگ اصحاب عقل این است که حقیقت اساساً یعنی یک رابطهٔ خنثی و ایستا.» ضمناً منظور از «اصحاب عقل» همهٔ کسانی است که پراگماتیست نباشند. جیمز ادامه می‌دهد:

> از طرف دیگر، پراگماتیسم سؤال معمولی خود را مطرح می‌کند. می‌گوید «گرفتیم که یک اندیشه یا یک عقیده صحیح باشد، حال صحیح بودن آن‌چه تفاوت خاصی در زندگی واقعی مردم ایجاد می‌کند؟ حقیقت را چگونه می‌توان تشخیص داد؟ چه تجاربی تفاوت پیدا می‌کنند با آن تجاربی که اگر آن عقیدهٔ مورد بحث غلط می‌بود به دست می‌آمد؟ خلاصه این‌که ارزش نقد حقیقت به عبارت تجربی چیست؟»[1]

همان لحظه‌ای که پراگماتیسم این سؤال را مطرح می‌کند، جواب آن را هم می‌بیند: **اندیشه‌های صحیح عبارتند از اندیشه‌هایی که ما بتوانیم آنها را هضم کنیم، معتبر کنیم، تصدیق کنیم و محقق کنیم. عقاید غلط آنهایی هستند که نمی‌توانیم...**

حقیقت یک اندیشه یک خاصیت ثابت متمکن در آن اندیشه نیست. حقیقت امری است که بر اندیشه **روی می‌دهد**. اندیشه صحیح **می‌شود**، وقایع آن را صحیح **می‌کنند**. صحت آن در واقع یک رویداد است، فراگرد است: یعنی فراگرد صحت بخشیدن اندیشه خود را، فراگرد صحیح **شدن** آن. اعتبار آن عبارت است از فراگرد معتبر **شدن** آن.[2]

---

1. Pragmatism PP. 51, 58.

2. Pragmatism, PP. 200, 201.

جیمز به تعریف «حقیقت» به عنوان «توافق با واقعیت» باز می‌گردد و مطلب را به این ترتیب خلاصه می‌کند که سه نوع واقعیت تشخیص می‌دهد: ۱) «امور واقع ملموس»؛ ۲) «امور انتزاعی و روابطی که از راه شهود میان آنها ادراک می‌شود»؛ ۳) حقایقی که در دست ما هستند. جیمز «توافق» را به صورت زیر تعریف می‌کند:

توافق داشتن ما به وسیع‌ترین معنی با یک واقعیت فقط به این معنی است که یا مستقیماً به آن واقعیت هدایت شویم یا به پیرامون آن و یا چنان با آن واقعیت در تماس مساعد قرار گیریم که یا آن واقعیت را هدایت کنیم و یا چیزی را که متصل به آن باشد، به صورتی بهتر از زمانی که با آن توافق نداشته باشیم.

نقل دو تکهٔ دیگر مواردی را که ما برای فهمیدن توضیح جیمز دربارهٔ حقیقت لازم داریم کامل خواهد ساخت.

به طور خیلی خلاصه، «صحیح» چیزی نیست مگر صلاحدید اندیشهٔ ما، چنان که «صواب» هم چیزی نیست مگر صلاحدید رفتار ما ــ صلاحدید تقریباً به هر صورتی که باشد، البته بالمآل و من‌حیث‌المجموع.

توضیح ما دربارهٔ حقیقت توضیحی است دربارهٔ حقیقتها به صیغهٔ جمع، دربارهٔ فراگردهای هدایت‌کننده، در متن واقعیت که وجه مشترکشان این است که فایده دارند.

پیش از آن که بحث را ادامه دهیم خوب است به رفع سوء تفاهمی بپردازیم که ظاهراً خود پراگماتیستها هم از آن برکنار نیستند. وقتی می‌گویند که حقیقت «یک نوع خوبی» است، طبیعی است که تصور کنیم پای ملاحظات اخلاقی در میان است و منطق متکی بر اخلاق خواهد بود.

در واقع این نظرگاه در مقالهٔ دکتر شیلر دربارهٔ «مبنای اخلاقی مابعدالطبیعه»[۱] اتخاذ شده است. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که منظور پراگماتیستها از خوبی عبارت است از هرچیزی که خواهش را ارضا کند[۲] تا آن‌جا که ما می‌دانیم **هیچ‌کدامشان این استعمال** را توجیه نکرده‌اند، ولی غرض ما فعلاً این نیست. غرض فعلی ما بیان این مطلب است که به مناسبت این تعریف فقط ملاحظات روانشناختی در این‌جا دخیل خواهند بود، و حال آن‌که به حکم اصطلاحات ممکن است به نظر برسد که ملاحظات اخلاقی دخیل در مطلب هستند. برای این‌که حکم کنیم آیا فلان عقیده صحیح است یا نه، فقط لازم است به‌کشف این نکته بپردازیم که آیا آن عقیده خواهش را ارضا می‌کند یا نه.[۳] ماهیت خواهشی که باید ارضا شود فقط تا آن حد دخیل در مطلب است که ممکن است مستلزم تعارض با خواهشهای دیگر باشد. بدین ترتیب روانشناسی نه فقط بر منطق و نظریهٔ معرفت، بلکه بر اخلاق نیز حاکم است. برای کشف این‌که چه چیزی خوب است، فقط باید ببینیم مردم آنچه را می‌خواهند چگونه

---

۱. نخستین مقاله در کتاب Humanism.

۲. دکتر شیلر در کتاب «مطالعاتی دربارهٔ اومانیسم» (ص ۱۵۲) می‌گوید: «خوب» و بد نیز (در معنای وسیع و نخستین خود) به غرض راجع هستند. «خوب» آن است که ما را به غرض هدایت کند، و «بد» آن است که ما را از غرض باز دارد.

۳. دکتر شیلر در «مطالعاتی دربارهٔ اومانیسم» (ص ۱۵۴) می‌گوید: «در همهٔ موارد دانستن دربارهٔ این مسئله که فلان گفته «صحیح» است یا «غلط» به صورت یکنواخت و آسان حکم می‌کنیم. یعنی حکم می‌کنیم بر اساس عواقب آن، بر اساس رابطهٔ آن با منافعی که انگیزهٔ آن گفته بوده است، براساس رابطه‌ای که با غرض از طرح سؤال دارد. اضافه کردن این مطلب که عواقب قضیه باید «خوب» باشند، امری زائد است. زیرا که اگر، و تا آن‌جا که، گفته‌ای ارضا کننده یاپیش برندهٔ غرض آن تحقیقی باشد که وجودش را باعث شده است، آن گفته تا آن حد «صحیح» است؛ اگر و تا آن‌جا که مانع یا مخل غرض باشد، ناراستی است، بیهوده است، «غلط» است.

باید، به دست آورند؛ و عقاید «صحیح» آن عقایدی هستند که مردم را در این فراگرد یاری می‌دهند. این است نظریهٔ پراگماتیستها دربارهٔ حقیقت؛ و نتایج، چنان که می‌توان تصور کرد، بسیار دامنه‌دار است.

پیش از بررسی مابعدالطبیعه‌ای که دکتر شیلر از نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت استنتاج کرده است، بگذارید آن مبانی را که این نظریه بر آنها بنا شده است بررسی کنیم. تعیین کنندهٔ تفکر غالب فلاسفه مسایل اصلی آنها است و اموری که عادتاً در مخیلهٔ آنها نفوذ می‌کند. مسئله اصلی پراگماتیستها این است که: چه مشخصاتی از عقاید در واقع باعث می‌شود که مردم پاره‌ای عقاید را صحیح و پاره‌ای را غلط بیانگارند؟ جواب این مسئله ــ به نظر پراگماتیستها ــ معنی حقیقت و بطلان را به ما خواهد گفت. اموری که در مخیلهٔ پراگماتیستها نفوذ می‌کند امور روانی است: اگر دیگران دربارهٔ آسمان پرستاره بیندیشند، پراگماتیستها دربارهٔ ادراک آسمان پرستاره می‌اندیشند؛ اگر دیگران دربارهٔ خدا بیندیشند، پراگماتیستها دربارهٔ اعتقاد به خدا می‌اندیشند، و قس علی هذا. در بحث دربارهٔ علوم هم برخلاف متخصصان علوم هرگز دربارهٔ اموری که نظریه‌های علمی بر آنها استوار است نمی‌اندیشند، بلکه دربارهٔ خود نظریه‌ها می‌اندیشند. بدین ترتیب هم مسئلهٔ اصلی آنها و هم محتویات عادی مخیلهٔ آنها جنبهٔ روانشناختی دارد. آنها برای آنکه به یک جهان خارجی برسند ناچارند ثابت کنند که اعتقاد به جهان خارجی دارای مشخصاتی است که (به نظر آنها) یک عقیدهٔ صحیح را متمایز می‌سازد. از این‌جا است که نتیجه می‌گیرند یک جهان خارجی وجود دارد. در مورد همهٔ اموری که از «من»[1] فراتر برود نیز نظیر همین فراگرد ضرورت دارد.

---

۱. Ego واضح است که نویسنده این کلمه را به معنای پیش از فرویدی آن به‌کار برده است. ــ م.

یکی از راههای شناختن پراگماتیسم بررسی استقراء و روش علمی است. فلسفهٔ استقرائی قدیم، که منطق جان استوارت میل نمونهٔ آن است، ماهیت و دامنهٔ استقراء را بسیار محدود تصور می‌کرد، و پراگماتیسم به مناسبت علاج این مشکل سزاوار تحسین است. استقراء، با آن که مؤدی به یقین کامل نیست، اساس همهٔ علوم، حتی ریاضیات خالص، را تشکیل می‌دهد. در هر علمی، مجموعه‌ای از امور واقع داریم که (تا حد امکان) قوانین کلی آنها را به هم وابسته است. در توضیح صوری، این امور به صورت استنتاجهایی از آن قوانین جلوه می‌کنند؛ این نکته لااقل در مورد پیشرفته‌ترین علوم، مانند ریاضیات، صدق می‌کند. اما واقعیت این است که قوانین از آن امور استقراء شده‌اند. نمی‌توان گفت که فلان یا بهمان امر، فلان یا بهمان قانون را اثبات می‌کند: کل آن امور کل آن قوانین را اثبات می‌کنند (یا به عبارت بهتر محتمل می‌سازند). شاید پنداشته شود که در یک آزمایش قاطع یک امر واقع ممکن است یک قانون را ثابت کند؛ اما این وقتی درست است که سایر قوانین علم مورد بحث را مسلم بیانگاریم. اگر امور واقع دیگر باعث شود که ما دربارهٔ قوانین دیگر شک کنیم، تعبیر آن آزمایش قاطع ما ممکن است یکسره دیگرگون شود. پس وجه قبول یک علم این است که اولاً همهٔ امور واقع معلوم را در خود جای می‌دهد، و ثانیاً هیچ دستگاه دیگری از فرضیات را نمی‌شناسیم که به همان خوبی آن امور را در خود جای دهد. بنابراین به راستی می‌توان گفت که نظریه‌های علمی را به این جهت اتخاذ می‌کنند که این نظریه‌ها کار می‌کنند، یعنی عواقب آنها رضایت‌بخش است.

اما پاره‌ای ایرادات بر این نتیجه گیری فوراً به نظر می‌آید. اولاً استقرای علمی مستلزم وجود پاره‌ای داده‌ها است، یعنی همان امور واقعی که نظریه‌های ما باید با آنها بخوانند. این‌که اجرام سماوی در همان نقاطی از

آسمان هستند که به نظر ما می‌رسد، مطلبی نیست که علم ستاره‌شناسی آن را ثابت کند، بلکه «داده»ای است که ستاره‌شناسی از آن آغاز می‌کند. پس به نظر می‌رسد که حقایقی از باب امور واقع وجود دارند که مقدم بر کل جریان استقرائند، و نیز این حقایق باید صحیح باشند، به معنایی غیر از این‌که عواقب صحیح دانستن آنها رضایت‌بخش است. در برابر این برهان پراگماتیستها چنین پاسخ می‌دهند که آنچه واقعاً «امر واقع» باشد، نه صحیح است و نه غلط، بلکه مقدم بر تضاد حقیقت و بطلان است. «روزها یکی پس از دیگری می‌آیند و محتویات آنها فقط افزایش می‌یابند. خود محتویات جدید صحیح نیستند، بلکه فقط می‌آیند و هستند. حقیقت آن چیزی است که ما دربارهٔ آنها می‌گوییم، و وقتی که ما می‌گوییم آنها آمده‌اند، عمل جمع صاف و ساده حقیقت را بیان می‌کند»[1] بنابراین پراگماتیستها برآنند که صرف شناختن امور واقع ساده‌ترین مورد به‌کار بستن فرمول آنها است. اگر همهٔ «حقایق» از همین نوع ساده بودند، نظریهٔ پراگماتیسم غیر لازم می‌بود، هرچند دلیلی در دست نمی‌بود که بطلان آن را نشان دهد. اما «حقایقی» را که متشکل از صرف شناختن امور واقع نباشند، به نظر پراگماتیستها، نمی‌ توان به این سادگی توضیح داد؛ و در نتیجه ما ناچاریم از اتخاذ نظریه‌ای در باب حقیقت که از منطق ملاحظهٔ این مورد ساده گرفته نشده باشد. فعلاً بگذارید کاری به این پاسخ نداشته باشیم. هنگام بررسی نظر دکتر شیلر دربارهٔ ساختمان واقعیت باز به‌این موضوع خواهیم پرداخت.

ایراد جدی‌تری که به برهان مأخوذ از روش علوم می‌توان گرفت از ابهام مفهوم «کارکردن» گرفته می‌شود. آنچه علم از یک فرضیهٔ «کارکننده»

1. James, Pragmatism, p. 62.

می‌خواهد این است که آن فرضیه به طور نظری کار کند، یعنی همهٔ نتایج آن صحیح باشند و هیچ‌کدام غلط نباشند. قانون ثقل ما را توانا می‌سازد به این‌که حرکات اجرام سماوی را محاسبه کنیم: تا آن‌جا که این حرکات را می‌توان مشاهده کرد، با محاسبات ما می‌خوانند. صحیح است که اجرام سماوی در فلان اوقات در فلان مواضع قرار دارند، و قانون ثقل با این «حقیقت» می‌خواند. وقتی می‌گوییم این قانون «کار می‌کند» منظور مان همین است. منظورمان این نیست که این قانون به‌ما رضایت عاطفی می‌دهد، یا آرزوهایمان را برمی‌آورد، یا در دریانوردی به درد می‌خورد، یا زندگانی با زهد و ورع را تسهیل می‌کند. ممکن است هر یک یا همهٔ این نکات صحیح باشند، اما این نکات دخلی به مطلب ندارند. اگر همه غلط بودند، باز هم می‌گفتیم که این قانون «کار می‌کند»، زیرا که با امور مشهود می‌خواند. پس آن نوع کار کردنی که مورد نظر علم است با آن‌که به نظر پراگماتیستها اساس حقیقت را تشکیل می‌دهد فرق دارد.

در برابر این ایراد هم مانند ایراد پیشین ما، پراگماتیستها پاسخ می‌دهند که «حقیقت» مورد بحث نوع خاصی است از «حقیقت»، و کارکردن علمی نوع خاصی است از مفهوم کلی آنها از کارکردن. می‌گویند غرض ما از طرح مسئله‌ای که قانون ثقل جواب آن است عبارت است از توانایی به محاسبهٔ حرکات اجرام سماوی. قانون ثقل این غرض را تأیید می‌کند، و لذا به معنای پراگماتیستی کلمهٔ صحیح است. این پاسخ نشان می‌دهد که هنوز کسی نشان نداده است که روش علمی با پراگماتیسم تناقض دارد؛ اما نشان نمی‌دهد که روش علمی فی‌الواقع پراگماتیسم را تأیید می‌کند. هرگاه، مانند علم، غرض ما کشف حقیقت باشد، جوابی که مؤید غرض ما باشد صحیح خواهد بود. اما از این نکتهٔ بدیهی نمی‌توان نتیجه گرفت (چنان که پراگماتیستها می‌گیرند) که اگر ما غرض دیگری می‌داشتیم جوابی که مؤید

آن غرض می‌بود نیز صحیح می‌بود. ایراد دیگری که بر برهان «فرضیه‌های کارکننده» وارد است این است که اهل علم این فرضیه‌ها را صراحتاً در برابر حقایق مسلم قرار می‌دهند. تجربه نشان می‌دهد که یک فرضیه ممکن است همهٔ امور واقع معلوم را خیلی خوب توضیح دهد، و با این همه ممکن است لحظه‌ای بعد امور تازه آن را نارسا سازند. به این جهت مردم محتاط فرضیهٔ کارکننده را خیلی عجالتی می‌پذیرند. پس آن مواردی که پراگماتیسم می‌کوشد ماهیت حقیقت را در آنها کشف کند درست همان مواردی هستند که اعتماد ما به این‌که اصولاً حقیقتی در آنها باشد از همه‌جا کمتر است. این البته روش عجیبی است و در جبین آن چندان نور رستگاری نیست. ولیکن شاید بگویند که آنچه باعث می‌شود که ما دربارهٔ یک فرضیهٔ کارکننده دچار تردید شویم فقط این است که هنوز معلوم نشده است که این فرضیه در زمینه‌ای که به اندازهٔ کافی وسیع باشد نیز کار می‌کند؛ هرچه این فرضیه بیشتر کار کند، ما بیشتر به آن اعتقاد پیدا می‌کنیم. اما باز در پاسخ می‌توان گفت که هرچه این فرضیه بیشتر کار کند، احتمال این‌که فرضیهٔ دیگری نیز کار کند کمتر می‌شود. منتها دنبال کردن این موضوع مستلزم بحث دربارهٔ قوانین احتمال است، که جای آن در این مقاله نیست.

از آنچه گفتیم نتیجه می‌شود که حد اعلای مطلبی که پراگماتیسم می‌تواند از علم بگیرد این است که مفهوم علمی «کارکنندگی» با مفهوم پراگماتیسم ناسازگار نیست، زیرا کارکنندگی علمی را می‌توان به عنوان نوعی از کارکنندگی پراگماتیک دانست. منتها این کارکنندگی از نوعی است که وجوه تمایز آن درست همان عناصری را اضافه می‌کنند که فلسفه‌های دیگر می‌گویند برای حقیقت ضرورت دارند، و حال آن‌که پراگماتیسم آنها را ضروری نمی‌داند. تازگی اساسی پراگماتیسم در این است که قبول دارد

که هر نوع رضایتی که از اتخاذ عقیده به دست آید مبنای اعتقاد است، نه فقط آن نوع رضایت نظری که علم درپی آن است. برای این مدعا، از علم ابداً هیچ کمکی نمی‌توان گرفت. ببینیم آیا در جای دیگر کمکی یافت می‌شود؟

پراگماتیستها هرگز نمی‌آسایند از پرخاش به‌کسانی که می‌گویند عقاید ما نباید تحت تأثیر ملاحظاتی قرار بگیرد که فی‌الواقع در عقاید ما مؤثراند، و پیروزمندانه اشاره می‌کنند به تأثیر خواهش بر عقیده، و لاف می‌زنند که فقط نظریهٔ ما است که مبتنی است بر یک توضیح روانشناختی راستین دربارهٔ چگونگی تشکیل عقاید. ما با این توضیح هیچ جنگی نداریم: مطلبی که ما منکریم دخل این موضوع به‌اصل مسئله است: منظور از «حقیقت» و «بطلان» چیست؟ تحقیق این مسئله که یک عقیده چه خواصی باید داشته باشد تا ما بتوانیم آن را صحیح بدانیم و استنباط این نکته که آن خواص معنی «حقیقت» را تشکیل می‌دهند، ممکن است در نظر اول یک روش استقرایی درست و راست جلوه کند. اما در این روش تحقیق مغلطه‌ای هست که به نظر ما به بن و بیخ تمامی فلسفهٔ پراگماتیسم راه یافته است.

اولاً کلمهٔ «معنی» ابهام دارد. می‌توان گفت «وجود آن ابر به معنی باران است»، یا این‌که «کلمهٔ فرانسوی Pluie به معنی باران است.» پیداست که این دو معنی کلمهٔ «معنی» به کلی متفاوت‌اند. وجه مشترک آنها این است که در هر دو مورد ما چیزی داریم که اشاره به چیز دیگری می‌کند. ابر نشانهٔ این است که باران خواهد آمد. کلمهٔ Pluie نشانه‌ای است که دلالت بر باران می‌کند. اما از این‌که بگذریم دیگر آن دو معنی «معنی» چندان وجه مشترکی ندارند. در معنی اول یک چیز «به معنی» چیز دیگر است، هنگامی که وجود چیز دوم را (در گذشته، حال، یا آینده) بتوان از چیز اول استنباط کرد؛ یعنی

هنگامی که میان آن دو یک رابطهٔ تصادفی وجود داشته باشد. در معنی دوم، «معنی» منحصر به رمزها (سمبولها) است؛ یعنی منحصر است به کلمات و هر وسیلهٔ دیگری که برای تفهیم و تفاهم به‌کار برده شود. آنچه ما از کتاب لغت انتظار داریم به ما بدهد همین معنی دوم است. هنگامی که می‌پرسیم «معنی فلان کلمه چیست؟» آنچه می‌خواهیم بدانیم این است که «چه چیزی در ذهن به‌کار برندهٔ این کلمه می‌گذرد؟» خلط این دو معنی «معنی» در فلسفه گاهی پیش می‌آید؛ و اگر ما اشتباه نکرده باشیم فلسفهٔ پراگماتیسم هم در تحقیق «معنی» حقیقت این دو معنی را خلط کرده است. پراگماتیسم چیزی را کشف کرده است که با عقاید ما دربارهٔ این‌که فلان امور صحیح‌اند، یک رابطهٔ تصادفی دارد و لذا، به‌حسب معنی اول، می‌توان گفت معنی آن عقاید است. سپس گمان کرده است که این است «معنی» حقیقت، به‌حسب معنی دوم، یعنی آن چیزی که وقتی ما کلمهٔ «حقیقت» را به‌کار می‌بریم در ذهن داریم. (یا باید در ذهن داشته باشیم؟)

این خلط میان دو معنی «معنی» ظاهراً نتیجهٔ ناگزیر روشی است که پراگماتیسم اتخاذ کرده است، یعنی روش تحقیق در علل حکم کردن ما به صحت امور، به امید آن که از این راه معنی «حقیقت» را کشف کنیم. بگذارید برای پرهیز کردن از جدال بر سر مطالب بی‌اهمیت این را از پراگماتیستها بپذیریم که آنچه باعث می‌شود مردم دربارهٔ عقیده‌ای که شکی هم در آن هست حکم به صحت بدهند این است که معلوم کرده‌اند که آن عقیده مؤید اغراضی است که انگیزهٔ تحقیق ما در صحت آن عقیده بوده‌اند. در این صورت حکم به این‌که فلان عقیده صحیح است «یعنی» این عقیده مؤید اغراض ما است، منتها به‌حسب آن معنی که وجود ابر یعنی باران، که عبارت است از وجود یک رابطهٔ تصادفی میان آنها. اما حقیقت و تأیید اغراض ما یک چیز نیستند، چنان‌که ابر و باران هم یک چیز

نیستند. وقتی که ما می‌گوییم فلان عقیده صحیح است، آن اندیشه‌ای که می‌خواهیم به مخاطب خود منتقل کنیم غیر از آن است که بگوییم آن عقیده مؤید اغراض ما است. پس بر حسب آن معنی که «Pluie یعنی باران» نمی‌توان گفت «حقیقت یعنی مؤید اغراض ما.» پس به این مسئله که: «وقتی ما حکم به صحت چیزی می‌دهیم چه در ذهن داریم؟» پراگماتیسم جوابی نمی‌دهد.

می‌بینیم که پراگماتیستها وقتی زیر فشار قرار می‌گیرند این نکته را اذعان می‌کنند. دکتر شیلر می‌گوید:[1]

> پس به یک معنی، اسنادات «خوب» یا «بد»، و «صحیح» و «غلط» و غیره، می‌توانند در ردیف تجارب «شیرین»، «سرخ»، «بلند [صدا]»، «سخت»، و غیره بیایند، به عنوان امور واقعی نهایی که لازم نیست بیش از این مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند.

و در حاشیه این را به مطلب بالا می‌افزاید:

> غرض از ذکر این نکته رد تصوری است که ظاهراً به صورت مبهم پایهٔ پاره‌ای انتقادات اصحاب عقل را تشکیل می‌دهد، و آن این‌که پراگماتیستها توجهی به اسناد حقیقت ندارند.

این معنی اساسی «حقیقت» را دکتر شیلر سرسری می‌گیرد، زیراکه ما را قادر نمی‌سازد به تمییز مواردی که به صواب اِسناد حقیقت کرده‌ایم از مواردی که به خطا چنین کرده‌ایم. دکتر شیلر می‌گوید که آزمون

---

1. Studies in Pragmatism.

پراگماتیسم ما را قادر می‌سازد به تمییز آنچه حقیقتاً صحیح است از آنچه به غلط صحیح است. موارد آزموده نشدهٔ اِسناد حقیقت را دکتر شیلر «حقیقت ادعایی» می‌نامد؛ و اِسنادی که مؤخر باشد بر استخدام آزمون پراگماتیستی، به اصطلاح دکتر شیلر «حقیقت مسجل» است. تمایز میان این دو در رسالهٔ او تحت عنوان «ابهام حقیقت» مفصلاً مورد بحث قرار گرفته است. به نظر ما اصلاً چنین «ابهامی» وجود ندارد. این تمایز عبارت است از تمایز میان آنچه صحیح است و آنچه صحیح پنداشته می‌شود. اگر خواننده‌ای هنگام مطالعهٔ این رسالهٔ راجع به ابهام حقیقت همه‌جا به جای «حقیقت» بگذارد «کره» و به جای «بطلان» بگذارد «روغن نباتی»، ملاحظه خواهد کرد که نکتهٔ مورد بحث نکته‌ای است که دخلی به ماهیت حقیقت ندارد. «کرهٔ ادعایی» داریم، یعنی هر آن چیزی که بقال اسمش را کره می‌گذارد؛ و ما فرض می‌کنیم که روغن نباتی هم داخل دارد. «کرهٔ مسجل» هم داریم، یعنی کره‌ای که بعد از آزمایش معلوم شده است روغن نباتی نیست. اما در کلمهٔ «کره» هیچ ابهامی وجود ندارد. وقتی که بقال به روغن نباتی اشاره می‌کند و می‌گوید: «این کره است»، منظورش از کره دقیقاً همان چیزی است که منظور مشتری است وقتی که می‌گوید: «این کره نیست.» حال اگر ما براساس زبان بقال چنین استدلال کنیم که کره دارای دو معنی است، یکی آن که روغن نباتی دارد و دیگری آن که ندارد، پیداست که یاوه می‌گوییم. بر همین قیاس وقتی که آدم بی‌احتیاط بدون استخدام هیچ آزمونی می‌گوید «این عقیده صحیح است» و آدم محتاط پس از استخدام آزمونهای مناسب حکم می‌دهد که «این عقیده صحیح نیست»، هر دو آدم از کلمهٔ «صحیح» یک منظور دارند، منتها یکی از آنها آن را غلط به‌کار می‌برد. بنابراین دلایل دکتر شیلر برای غیر مهم دانستن «صفت مشخصهٔ اسناد حقیقت» اعتبار ندارد.

اکنون بازگردیم به آن دو معنی «معنی» و ببینیم چه دخلی به مطلب ما دارند. آشکار است برحسب آن معنی که معنی کلمه «آن چیزی است که ما وقت به‌کار بردن کلمه در ذهن داریم» معنی کلمهٔ «حقیقت» درست همان «صفت مشخصهٔ إسناد حقیقت» است که به اعتراف خود دکتر شیلر چیزی است غیر از «تأیید اغراض ما». حرف دکتر شیلر این است که آن عقایدی که حقیقتاً به آنها إسناد حقیقت می‌کنیم همانهایی هستند که اغراض ما را تأیید می‌کنند. و دلیل او برای گفتن این حرف این است که آن عقایدی که اغراض ما را تأیید می‌کنند آنهایی هستند که ما پس از تأمل باز هم آنها را صحیح می‌نامیم. اما این فقط ثابت می‌کند که این عقاید، عقایدی هستند که ما مداومت می‌دهیم به‌این‌که آنها را صحیح بپنداریم، نه این‌که این عقاید صحیح هستند. منتها به علت خلط دو معنی «معنی» دکتر شیلر ناگزیر می‌شود چنین استدلال کند که «معنی» حقیقت از فایده به دست می‌آید، و لذا هرگاه عقیده‌ای مفید باشد، صحیح است. اما اگر برهان روانشناختی را تماماً هم بپذیریم، نتیجه‌ای که واقعاً به دست می‌آید این است که عقایدی که معلوم شود صحیح‌اند، همچنان صحیح پنداشته می‌شوند. این یک قضیهٔ به‌کلی متفاوت است، و آن هم قضیه‌ای که ابداً هیچ مطلبی را نه دربارهٔ این مسئله که ماهیت حقیقت چیست و نه دربارهٔ این‌که چه عقایدی فی‌الواقع صحیح‌اند، روشن نمی‌کند. ممکن است عقایدی که فلان اغراض را حاصل می‌کنند صحیح باشند و عقایدی که بهمان اغراض را حاصل می‌کنند صحیح نباشند؛ یا ممکن است ابداً هیچ رابطه‌ای میان حقیقت و فایده برقرار نباشد. برهان دکتر شیلر (و برهان ویلیام جیمز، زیراکه این دو در این موضوع تقریباً همداستان‌اند) مستلزم نوعی از همان فرضی است که وی نزد دیگران مورد انتقاد قرار می‌دهد، و آن این فرض است که همهٔ عقاید صحیح‌اند. در فلسفهٔ پراگماتیسم این فرض به این صورت است که

هر عقیده‌ای که اعتقاد به صحت آن را مداومت بدهیم صحیح است. سپس می‌گویند که دلایل مداومت دادن ما به یک عقیده غالباً بسیار نامعقول است، و این نکته را به جای آن که برای شک کردن در عقیده به‌کار برند، برای بی آبرو کردن دلایل معقول به‌کار می‌برند. به این ترتیب به همان خاستگاه «ارادهٔ اعتقاد» باز می‌گردیم و می‌بینیم که دستورهای آن رساله در واقع اساس نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت را تشکیل می‌دهد. اما روبنای این فلسفه به قدری وسعت دارد که به نظر می‌رسد پراگماتیستها دیگر متوجه نیستند که بنای فلسفه‌شان بر چه اساسی استوار است.

اکنون می‌توانیم نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت را بار دیگر به صورت مجمل بیان کنیم و مفروضاتی راکه شاید خود پراگماتیستها کاملاً از آنها آگاه نباشند باز نماییم. مقدمهٔ کبرای پراگماتیستها این است: عقایدی که پس از ابراز شک دوام بیاورند صحیح‌اند. مقدمهٔ صغرای آنها این است: عقایدی که مفید از کار درآیند پس از ابراز شک دوام می‌آورند. پس نتیجه می‌شود که این گونه عقاید صحیح‌اند. سپس پراگماتیستها روی خود را به ما می‌کنند و به ما پند می‌دهند که این عقاید را گرامی بداریم، به این دلیل که صحیح‌اند. و حال آن‌که اگر روانشناسی آنها درست بود، احتیاجی به این پند نمی‌بود، زیرا که به حکم مقدمهٔ کبرای آنها ما مسلماً این گونه عقاید را گرامی می‌داشتیم. مقدمهٔ کبرای آنها باید به این صورت باشد: «عقایدی که پس از ابراز شک از ناحیهٔ شما، ما آنها را گرامی می‌داریم، صحیح‌اند.» اما آنهایی که شک را ابراز داشته‌اند هیهات که وقعی به این مقدمه بگذارند. این برهان صورتی است از آن حیلهٔ قدیمی برای شکست دادن حریف به‌این ترتیب که بگوییم همهٔ افراد بشر موافق ما فکر می‌کنند؛ منتها این حربه به‌کسی که موافق ما فکر نکند چندان کارگر نیست.

اکنون وقت آن است که بپردازیم به مابعدالطبیعه‌ای که دکتر شیلر

براساس نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت را بنا می‌کند. خود پراگماتیسم مدعی است که روشی بیش نیست؛ آن نظریهٔ مابعدطبیعی که دکتر شیلر از آن می‌گیرد، به‌قول خود دکتر شیلر «اومانیسم» است. در خصوص مابعدالطبیعه، پراگماتیسم مدعی است که نوعی کار پرداز کلی است و حاضر است باهر مذاقی بسازد. به‌گفتهٔ ویلیام جیمز.

> پراگماتیسم در برابر مدعا و روش فلسفهٔ عقلانی کاملاً مجهز و مبارز است. اما، دست کم در ابتدا، پراگماتیسم طرفدار هیچ نتیجهٔ خاصی نیست. پپینی[1]، پراگماتیست جوان ایتالیایی، چه خوب گفته است که پراگماتیسم در میان نظریه‌های ما قرار دارد، مانند دالان در هتل. اتاقهای بیشماری از آن منشعب می‌شوند. چه بساکه در یکی از آنها مردی سرگرم نوشتن کتابی است درباب کفر، در دیگری یک نفر زانو زده است و دارد برای ایمان و قوت قلب دعا می‌کند، و در سومی یک شیمیدان مشغول آزمایش خواص یک جسم است. در اتاق چهارم یک فلسفهٔ مابعدطبیعی ایده‌آلیستی در دست تکوین است، و در اتاق پنجم دارند عدم امکان مابعدالطبیعه را اثبات می‌کنند. اما دالان از آن همهٔ آنها است و همهٔ آنها برای رفت و آمد به اتاقشان به این دالان نیاز دارند[2]

اما به رغم این عمومیت، ما با دکتر شیلر موافقیم که مابعدالطبیعهٔ او همان است که طبیعتاً از پراگماتیسم نتیجه می‌شود. خوانندگان به یاد دارند که در بحث راجع به استقراء اشاره کردیم به اتکای تحقیق استقرایی بر رجوع به «امور واقع». «اومانیسم»، به عنوان یک مابعدالطبیعه، حاصل به‌کار بردن روش پراگماتیستی است در این مسئله که: «امر واقع» چیست؟

---

1. Pepini.　　2. pragmatism, p. 54.

دکتر شیلر در رساله‌اش دربارهٔ «ساختمان واقعیت» در این موضوع بحث کرده است.[1]

غرض عمدهٔ مابعدالطبیعهٔ اومانیستی، تأکید بر برتری «اراده» است. درست است که «اراده» نیازمند داده‌ای است از باب «امور واقع» تا اعمال خود را در مورد آن به‌کار برد، اما خود این داده هم محصول اراده کردنهای پیشین است، و هرچند که ما نمی‌توانیم یکسره منکر شویم که لابد نوعی هیولی در اصل بوده است که اراده به آن شکل بخشیده، اما این هیولی بعید و بی‌اهمیت است و به‌وسیلهٔ انسان و موجودات دیگری کمابیش شبیه به انسان دیگرگون شده و به صورت واقعیت حقیقی درآمده است. هیچ چیزی که قابل دانسته شدن باشد، هیچ چیزی که بتوان آن را صحیحاً «واقعیت» دانست، مستقل از داننده نیست. چیزی به نام دانستن «صِرف» وجود ندارد که ما در جریان آن به طور انفعالی ماهیت یک چیز را که به ما «داده شده» دریابیم. هر دانستنی با فعل همراه است و هر چیزی که ما بدانیم تا حدی به وسیلهٔ ما دیگرگون شده است. دکتر شیلر می‌گوید که این نکته در مورد آشنایان ما آشکار است، زیرا که واضح است آشنایان ما از این امر که ما با آنها آشنا هستیم کم یا بیش متأثر می‌شوند. وقتی که می‌گوییم فلان چیز مستقل از دانستن ما است، منظور ما، به نظر دکتر شیلر، این است که آن چیز آگاه نیست که ما او را می‌دانیم. اما حقیقت این است که هر چیزی که ما بدانیم، حتی سنگ، به نحو خاص خود به ما آگاهی دارد. وقتی می‌گویند که این یعنی قایل شدن جان برای جمادات، دکتر شیلر اتهام را گردن می‌گیرد.

مبانی این عقاید چنان که باید روشن نشده‌اند، ولیکن ما می‌توانیم از اشارهٔ تحسین‌آمیزی که در آغاز رساله به دیالکتیک هگل شده، این مبانی را استنباط کنیم. فلان امر را تصور کنید که ما دربارهٔ آن عقیده‌ای داریم. این

---

1. Studies in Humanism, pp. 42, 51.

عقیده منجر به فعل می‌شود و فعل امر را دیگرگون می‌کند. اگر فعل امر را موافق امیال ما دیگرگون کند، آن عقیده در اصطلاح پراگماتیستها «صحیح» از کار درمی‌آید؛ زیراکه در عمل توفیق یافته است. در این حالت، از آن‌جا که اعتقاد به آن امر صحیح است، نتیجه می‌شود که آن امر واقعیت دارد. پس عقیده امر را ساخته است. اما اگر نتیجهٔ عقیده امری باشد که هر چند موافق با امیالی است که در اصل باعث شدند که ما به این موضوع توجه کنیم اما با امیال دیگر ما در تعارض باشد، در آن صورت آن عقیده در خصوص آن امیال دیگر «صحیح» نیست؛ پس ناچاریم عقیده‌مان را تغییر دهیم و براساس عقیدهٔ تازه اقدام به فعل کنیم و به این ترتیب امر مورد بحث را موافق این امیال تازه گردانیم. به این ترتیب ما تا زمانی که امیال ارضا نشده داشته باشیم در دایره‌ای از عقاید و افعال حرکت می‌کنیم و هرچه توافق میان امور و امیال ما بیشتر شود، عقاید رفته رفته «صحیحتر» می‌شوند، و اموری که عقاید ما به آنها راجع‌اند رفته رفته «واقعیتر». نیروی محرک این جریان عبارت است از حقیقت به معنای پراگماتیستی کلمه. زیراکه اگر ما عقیده داشته باشیم که **الف** یک امر واقع است، این عقیده، اگر به عنوان وسیله‌ای برای ارضای امیال ما مفید باشد، صحیح است؛ بنابراین مادام که امیال ما کاملاً ارضا نشده‌اند این عقیده که **الف** یک امر واقع است کاملاً صحیح نیست، و لذا **الف** کاملاً یک امر واقع نیست. پس حقیقت کامل و واقعیت کامل ملازم یکدیگراند و هر دو را فقط در پایان راهی که به ارضای کامل امیال ما می‌انجامد می‌توان یافت.

دکتر شیلر شباهت این فراگرد را با دیالکتیک هگلی تأیید می‌کند و با آن دلبستگی راسخی که به جناس لفظی دارد نامش را «تریالکتیک»[1] می‌گذارد.

۱. «trialectic» قسمت اول این کلمه را هم به معنی تلاش و هم به معنی سه‌گانه می‌توان گرفت. ــ م.

ولی گویا متوجه نیست که فراگرد او هم مانند فراگرد هگل مستلزم تمایز میان بود و نمود است، به این معنی که نمود تمامی جهان را به صورتی که ما می‌شناسیم در برمی‌گیرد و آزمون پراگماتیستی حقیقت فقط در مورد بود به‌کار می‌رود. آن «امور»ی که دکتر شیلر می‌تواند آنها را به عنوان واقعیت بپذیرد، باید چنان باشند که امیال ما را ناکام نکنند. «امور» نمودی (یا ظاهری) غالباً چنان‌اند که امیال ما را ناکام می‌کنند. اگر امری چنان باشد که امیال ما را ناکام کند، آزمون پراگماتیستی حقیقت در مورد آن امر کاملاً قابل استخدام نیست؛ زیرا همین که اعتقاد داشته باشیم که آن امر امیال ما را ناکام می‌کند دیگر مانع از ناکام شدن امیالمان به وسیلهٔ آن امر نمی‌شویم، و عقیدهٔ ما، هرچند ممکن است از لحاظ عمل بر هر عقیدهٔ دیگری ترجیح داشته باشد، حصول غرض ما را تضمین نمی‌کند. از طرف دیگر اگر گمان کنیم آن امر چنان نیست که امیال ما را ناکام کند، ما عقیده‌ای داریم که بنا به فرض حقیقت ندارد. پس نتیجه می‌شود که این گونه امور نمی‌توانند واقعیت داشته باشند. از آن‌جا که بسیاری از امور نمودی امیال ما را ناکام می‌کنند، پس ناچاریم میان امور بودی (واقعی) و امور نمودی (ظاهری) قایل به تمایز شویم. پس جایی که فلسفهٔ پراگماتیسم را می‌توان به‌کار برد روی این زمین ما نیست، بلکه فقط در آسمان دکتر شیلر است، چنان‌که مابعدالطبیعهٔ آقای برادلی هم فقط با آسمان آقای برادلی قابل انطباق است. پس تمامی این نظریه در این قضیه خلاصه می‌شود که: چه خوب است آدم در جهانی زندگی کند که در آن جهان فلسفهٔ آدم صحیح باشد؛ و این مطلبی است که ما با آن ابداً سر جنگ نداریم.

تمایز میان بود و نمود تمایزی است که دکتر شیلر هرگز از حمله کردن به آن نمی‌آساید؛ در واقع بخش بسیار بزرگی از نوشته‌های او بر علیه این تمایز است. دکتر شیلر می‌گوید که بود یا واقعیت کامل او در حال تحقق

یافتن روزافزون است و بر خلاف مطلق هگل چیزی نیست که با جهان نمود مطلقاً بی‌ارتباط باشد. اما تنها دلیل او برای این فرض که واقعیت کامل او در حال تحقق یافتن روزافزون است عبارت است از فرض تلویحی همکاری میان اجزای مشکلهٔ جهان. یعنی او فرض می‌گیرد که امیال مختلفی که (به نظر او) نیروی محرک همهٔ اموری است که در جهان روی می‌دهند، چنان نیستند که با یکدیگر تعارض داشته باشند: فعل و انفعالات جهان را نباید تنازع پنداشت. برای این نظر، به‌گمان ما، برهانی وجود ندارد جز این برهان پراگماتیستی که این فرض، فرضی است خوشایند و رد قطعی آن هم میسر نیست.

به این ترتیب تمامی مابعدالطبیعهٔ اومانیستی متکی است بر نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت، و با فرو ریختن آن نظریه فرو می‌ریزد. به علاوه، این مابعدالطبیعه تمایز قدیم میان بود و نمود را با اندکی دگرگونی بار دیگر زنده می‌کند، و حال آن که اشکالات این تمایز را خود دکتر شیلر به وجهی شایان آفرین تشریح کرده است. از آن‌جا که این تمایز، و لذا این اشکالات، از نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت هم ناگزیر نتیجه می‌شوند، پس آنها را برهان تازه‌ای بر ضد آن نظریه می‌توان به‌شمار آورد؛ زیرا که این تمایز و اشکالات ناشی از آن نشان می‌دهند که نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت با جهان واقعی ما قابل انطباق نیست بلکه محل انطباق آن یک جهان آرمانی است که در آن همهٔ امیدهای پراگماتیستها بر آورده شده باشد.

بنابر دلایل بالا ما فلسفهٔ پراگماتیسم را قبول نداریم، ولی عقیده داریم که احتمال دارد این فلسفه قبول عام پیدا کند، زیرا که پاره‌ای از تمایلات فکری و سیاسی زمان ما در آن تجسم یافته است. این جنبهٔ پراگماتیسم شایان توجه است، زیرا که نفوذ نظریات (چنان‌که خود پراگماتیستها احتیاطاً اشاره کرده‌اند) به هیچ وجه متناسب با ارزش فکری آنها نیست.

از جهت فکری، پراگماتیسم عبارت است از تجسم شکاکیت و تکامل و بینش تازه‌ای در دامنهٔ استقرای علمی؛ از جهت سیاسی، عبارت است از تجسم دموکراسی و اعتقاد روزافزون به قدرت انسان، که خود ناشی است از پیشرفت اختراعات مکانیکی، و اعتقاد بیسمارکی به زور.

شکاکیتی که در پراگماتیسم هست آن شکاکیتی است که می‌گوید: «چون همهٔ عقاید یاوه‌اند، پس خوب است به آنچه مساعد حال ما است عقیده داشته باشیم.» این حرف به هیچ وجه تازه نیست. در انگلستان هم به وسیلهٔ دو کتاب آقای بالفور، یعنی «مبانی اعتقاد»[1] و «یادداشتهایی دربارهٔ تجارت آزاد جزایر»[2] تبلیغ شده است. شکاکیت جزو و جوهر فلسفهٔ پراگماتیسم است: هیچ چیزی مسلم نیست، همه چیز در معرض تجدید نظر است، و حصول حقیقتی که ما بتوانیم با خاطر جمع بر آن تکیه کنیم امکان ندارد. پس تحقیق در این‌که چه چیز واقعاً صحیح است به دردسرش نمی‌ارزد؛ حد اعلای آنچه باید بدانیم این است که چه چیزی صحیح پنداشته می‌شود. به جای تمایز قدیم میان «صحیح» و «غلط» تمایز مفیدتری را اتخاذ می‌کنیم، میان چیزهایی که در نظر اول آنها را صحیح می‌دانیم و چیزهایی که صحیح دانستنشان را مداومت می‌دهیم. بعدها، معانی قدیم «صحیح» و «غلط» ممکن است دزدکی به جای خود برگردند، و ما ممکن است به این جا برسیم که بیندیشیم آنچه به معنی پراگماتیستی کلمه صحیح است به معنی قدیم کلمه هم صحیح است. این امر به خصوص در مورد دیانت اتفاق می‌افتد. اما به حکم اصول پراگماتیسم این جای نگرانی نیست؛ زیرا «صحیح» آن چیزی است که اعتقاد به آن مفید باشد، و لذا مفید است که به آنچه پراگماتیسم آن را صحیح اعلام می‌کند اعتقاد داشته باشیم.

---

1. Foundations of Belief.

2. Notes on Insular Free Trade.

پس شکاکیت را، با آن که در آغاز لازم بود، باید بعدها به دور اندازیم تا از مزایای کامل پراگماتیسم برخوردار شویم. این کار از لحاظ روانی چندان مشکل هم نیست؛ زیرا همان طور که هیوم هم اذعان کرده است، شکاکیت مشربی است که نگه داشتن آن در عمل آسان نیست.

فلسفهٔ تکامل هم در تکوین صبغهٔ فکری پراگماتیسم سهمی داشته است. این فلسفه باعث شده است که مردم گمان کنند همه چیز سیال است و در فراگرد تکامل است، هر چیزی دارد با عبور از مدارج درک‌ناشدنی به چیز دیگری مبدل می‌شود. درست است که برخی زیستشناسان دارند به این نتیجه می‌رسند که تکامل مستمر نیست و با ظهور ناگهانی خرق عادت صورت می‌گیرد؛ اما فلاسفه و عامهٔ مردم از این دگرگونی برکنار مانده‌اند. در نتیجه احساس می‌کنند که لابد هرگونه تضاد شدیدی، مانند تضاد «صحیح» و «غلط» را باید به هم ریخت و از هرگونه نهایتی باید پرهیز کرد. ما همیشه باید راهی بسازیم که از آن راه هر چیزی بتواند باکمال تأنی و با قدمهای کوتاه به چیز دیگری مبدل شود. به‌جای «صحیح» خواهیم داشت «صحیحتر» یا «صحیحترین تا به حال». و میان مدعیان صحت هم باید تنازع بقایی برقرار کنیم که منجر به بقای قوی‌ترین آنها شود. همهٔ این نکات را نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت به نحو احسن مجسم می‌کند. می‌توان گفت مسیو برگسون، که پراگماتیستها او را متحد خود می‌دانند، نمایندهٔ این تمایل است.

تأثیر نظریه‌های جدید استقرای علمی در پراگماتیسم شاید از حیث تعداد، محدودتر از تأثیر شکاکیت یا تکامل بوده است، اما اشخاصی که از این نظریه‌ها متأثر شده‌اند از حیث مقام علمی‌شان اهمیت دارند. به عنوان نمونه مسیو پوانکاره را می‌توان نام برد. او نظریهٔ پراگماتیسم را به امور جزیی تسری نمی‌دهد، اما دربارهٔ فرضیه‌های کلی منطق و ریاضیات و

فیزیک با یک روح کاملاً پراگماتیستی بحث می‌کند و نشان می‌دهد که آنچه باعث می‌شود ما یک فرضیهٔ علمی را بپذیریم **مساعد بودن** آن است. مفروضات کلی مانند علیت و وجود جهان خارج و غیره قابل اثبات با قوانین استقرای جان استوارت میل نیستند بلکه به سلوک بسیار شامل‌تری در کل نظریات علمی منتظم پذیرفته شده نیاز دارند. در چنین سلوکی است که روش پراگماتیستی را به بهترین صورتش می‌توان ملاحظه کرد؛ و توفیق ظاهری آن از این جهت، بی‌شک در پذیرفته شدن آن نزد اهل علم سهم مهمی دارد.

تأثیر دموکراسی در تکوین پراگماتیسم تقریباً در هر صفحه‌ای از نوشته‌های ویلیام جیمز آشکار است. در آثار او بر نتافتن قدرت، بی‌میلی به محکوم کردن پیشداوریهای شایع، و تمایل به حل و فصل مسایل فلسفی از راه رأی‌گیری تضاد شگفتی بالحن آمرانهٔ معمول نوشته‌های فلسفی دارد. یک بار دکتر شیلر برای حل مسئلهٔ زندگی پس از مرگ به آرای عمومی مراجعه کرد[1]. ویلیام جیمز مدعی است که پراگماتیسم «هوای آزاد و امکانات طبیعت» را دارد، «برخلاف جزمیت و تصنع و دعوی نهایی بودن حقیقت.» برای جیمز مطلبی که خواه بخواهیم و خواه نخواهیم، صحیح باشد و بس، مانند استبداد روسیهٔ تزاری نفرت‌انگیز است. او احساس می‌کند که دارد از زندانی فرار می‌کند که دیوارهایش نه از سنگ بلکه از امور واقعی سرسخت ساخته شده‌اند، و فلسفه‌اش حقیقت را صورت انسانی بخشیده است و آن را، مانند پلیس در کشورهای دموکراتی، خادم مردم ساخته است نه مسلط بر آنها. این مشرب دموکراتی

---

۱. رجوع کنید به مقالهٔ او تحت عنوان «هوای جاودانگی» ــ The Desire for Immortality در کتاب Humanism. البته منظور ما این نیست که دکتر شیلر نتیجهٔ مراجعه به آراء را قاطع می‌دانست، هرچند که تودهٔ رای دهندگان وسیع می‌بود.

حتی در دیانت پراگماتیستها هم آشکار است: هر کدام مذهبی راکه اختیار کرده‌اند دارند و آن احساس احترام قدیم جای خود را به خشنودی اشخاص از کار دستی خویش داده است. جیمز می‌گوید «شیطان ممکن است اشراف‌زاده باشد، چنان‌که می‌گویند هست؛ اما خدای زمین و آسمان هرچه هست مسلماً از اشراف نمی‌تواند باشد.» باید گفت که خدای زمین و آسمان به نظر پراگماتیستها رئیس جمهوری برگزیده‌ای است که حرمتی که ما به او می‌گذاریم در حقیقت ستایش حکمتی است که خود ما در برگزیدن او به‌کار برده‌ایم. برای مشرب دموکراتی، دولتی که ما در آن حق اظهار نظر نداشته باشیم مشمئزکننده است. ویلیام جیمز شورش اجداد نیوانگلندی خود را به اوج اعلی رسانده است: آن حاکمی که می‌تواند مورد احترام جیمز قرار گیرد، جورج سوم نیست، بلکه جورج واشینگتن است.

نکته‌ای که با این روحیهٔ دموکراتی بستگی نزدیک دارد، اعتقاد به قدرت انسانی است. اختراعات مکانیکی نشان داده‌اند که امکانات فرمانروایی ما بر طبیعت بسیار بیش از آن است که در گذشته می‌پنداشتیم، چنان‌که هیچ حدی بر آن متصور نیست. به این جهت ــ خصوصاً در امریکا که شرایط اقتصادی‌اش مساعد است مشغلهٔ اکثر مردم در زمینه‌هایی است که پیشرفتهای اخیر در آنها بیشتر بوده است ــ یک احساس عمومی پدید آمده است که به نیروی فعالیت و امید از هر مانعی می‌توان گذشت، و پذیرفتن این‌که فلان چیز امکان ندارد نشانهٔ کاهلی و سست عنصری است. این عادت ذهنی که می‌گوید غیر ممکن اساساً وجود ندارد به سبب نظریهٔ تکامل و نتیجهٔ ادبی‌اش ــ یعنی «زبرمرد» نیچه ــ نیز پر و بال گرفته است. به این ترتیب غرور زندگی و اعتماد به نفسی پدید آمده است که انسان را از خیلی جهات به یاد رنسانس می‌اندازد و رابطه‌ای میان اومانیسم آن عصر و

همنام معاصرش برقرار می‌کند. زیراکه اومانیسم جدید، چنان‌که دکتر شیلر گفته است، مناسب حال مردم «جوان و نیرومند و خوش‌بنیه» است. مخترعان و سرمایه‌داران و تبلیغاتگران و مردان موفق عمل عموماً، جهان‌بینی غریزی خود را در پراگماتیسم متجلی می‌بینند. این گونه مردم، چه خوب و چه بد، توقع دارند که جهان تابع تمایلات آنها باشد، توفیق آنها سبب می‌شود که این توقع خود را، بیش یا کم، موجه بدانند. از این‌جاست آن بی‌اعتقادی به «امور واقع سرسخت» که مورد انکار پراگماتیستها است، و اطمینان به پیروزی در نبرد با جهان خارج، خواه این نبرد جنبهٔ معنوی داشته باشد یا این‌که مستقیماً مربوط به امور عملی باشد. یک پراگماتیست ایتالیایی این اعتماد به پیروزی را به این صورت بیان کرده است.

> خدا از آن رو مظهر کمال است که قادر مطلق است. پس ما به جای عشق عرفانی به ترک دنیا و تقلید عیسای مسیح، عشق عرفانی به پیروزی و تقلید از خدا را در پیش می‌گیریم.[1]

سایر پراگماتیستها به اندازهٔ این توماس آکمپیس[2] جدید صراحت لهجه ندارند، ولی این یکی روح فلسفهٔ آنها را درست بیان کرده است.

از اطمینان به پیروزی در نبرد تا عشق ورزیدن به خود نبرد چندان راهی نیست. برای پیمودن این راه، پراگماتیسم میدان کافی فراهم کرده است. آن «حقیقتهای ادعایی» جورواجور باید با هم بجنگند تا تکلیفشان روشن شود، و آن که از آن میان پیروز در آید «حقیقت مسجل» است. دکتر

---

1. Leonardo, L'Imitazione d'Iddio. p.64.

۲. Thomas á Kempis از قدمای مسیحیت، که کتابی دربارهٔ «تقلید از مسیح» نوشته است. ـم.

شیلر یک جا تلویحاً اعتراف می‌کند که با نظریهٔ او دربارهٔ حقیقت، سیاست جبر و فشار می‌تواند عقیده‌ای را که در شرایط دیگری غلط است صحیح سازد، زیرا این سیاست ممکن است باعث شود که عقیده‌ای «برای حفظ جان ما» مفید واقع شود[۱]. وقتی که حقیقت مقیاسی سوای توفیق نداشته باشد، بدیهی به نظر می‌رسد که همان روشهای آشنای تنازع بقا برای حل مسایل دشوار نیز باید به‌کار روند، و داور نهایی حقیقت مابعدطبیعی ناو جنگی و مسلسل ماکسیم باشد.

پرستش زور به آن صورتی که نزد نیچه می‌بینیم نزد ویلیام جیمز دیده نمی‌شود؛ زیراکه جیمز با آن‌که اراده و زندگانی آمیخته با عمل را می‌ستاید مایل نیست که این عمل ستیزه‌جویانه باشد. با این حال، فردیت شدید نظریهٔ پراگماتیسم در باب حقیقت، ذاتاً با توسل به زور مربوط است. اگر یک حقیقت غیر بشری وجود داشته باشد که ممکن است یک آدم آن را بداند و دیگری نداند، در آن صورت در خارج از طرفین دعوا مقیاسی هست که بتوان گفت طرفین دعوا باید به آن رجوع کنند؛ به این ترتیب حل و فصل مسالمت‌آمیز و عاقلانهٔ دعاوی لااقل در مرحلهٔ نظری امکان دارد. اما از آن طرف، اگر تنها راه معلوم کردن این‌که کدام یک از طرفین دعوا حق دارند این باشد که ببینیم کدام یک موفق می‌شوند، دیگر به جز زور هیچ اصلی در دست نداریم تا به کمک آن مسئله را حل کنیم. البته درست است که در یک دعوای خصوصی، عقیدهٔ عمومی جامعه، خصوصاً به صورتی که در قانون تجسم یافته، معمولاً راه‌حل مسالمت‌آمیز را تحمیل می‌کند. اما این عقیدهٔ عمومی (لااقل از لحاظ نظری) مبتنی بر یک برآورد بیطرفانه از

---

۱. Humanism ص ۵۹: «ممکن است مسایل حساسی از این نکته برخیزد که نه تنها آنچه کار می‌کند قبول اجتماعی می‌یابد، بلکه آنچه قبول اجتماعی می‌یابد درست به همین دلیل کار می‌کند.»

جنبه‌های حق و باطل مورد دعوا است؛ و حال آن که اگر پراگماتیسم مسلک پذیرفته شدهٔ جامعه بود، عقیدهٔ عمومی می‌بایست به وسیلهٔ منافع جامعه هدایت شود. این جای اعتراضی نمی‌داشت، به شرطی که، طبق معمول، ممکن می‌بود که رعایت عدالت را یکی از هدفهایی بدانیم که دنبال کردن آنها به نفع جامعه است. اما در یک جامعهٔ پراگماتیستی چنین چیزی امکان ندارد، زیرا که عدالت مشتق از منافع جامعه است، نه یک عنصر مشکلهٔ مستقل از آن منافع. در مسایل بین‌المللی، چون طرفین دعوا غالباً آن‌قدر توانایی دارند که خود را از هر ضابطه‌ای مستقل بدانند، این ملاحظات اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. اگر پراگماتیستها بگویند که همیشه و همه جا داور نهایی هر دعوایی زور است، پاسخ این است که این حرف در لحظهٔ نبرد درست است، اما دریک معنای وسیع‌تر درست نیست، زیرا آن انگیزه‌هایی را که مولد زور در طرفین دعوا هستند به حساب نمی‌آورد. امید به صلح بین‌المللی نیز، مانند حصول صلح داخلی، وابسته است به ایجاد یک نیروی مؤثر عقیدهٔ عمومی که براساس برآورد جنبه‌های حق و باطل دعاوی تشکیل شده باشد. به این ترتیب اگر بگوییم مسئله را زور فیصله می‌دهد اشتباه است، مگر آن که بگوییم زور خود متکی بر عدالت باشد. اما امکان یک چنین عقیدهٔ عمومی وابسته است بر امکان وجود یک مقیاس که علت تمایلات جامعه باشد، نه معلول آن. یک همچو مقیاسی برای عدالت، با فلسفهٔ پراگماتیسم ناسازگار می‌نماید. پس این فلسفه، با آن که با آزادی و تساهل آغاز می‌شود به سبب ضرورت ذاتی خودکارش به توسل به زور و داوری سپاه و لشگر می‌کشد. به این ترتیب است که با دموکراسی در داخل کشور و امپریالیسم در خارج جور درمی‌آید. و باز این‌جا است که انطباق این فلسفه با مقتضیات زمان ظریف‌تر است از همهٔ فلسفه‌هایی که تاکنون پرداخته‌اند.

خلاصه این‌که: طرف خطاب پراگماتیسم آن روحیه‌ای است که تمامی مواد تفکر خود را در روی سطح این کره می‌یابد، و به پیشرفت اطمینان دارد، و از محدودیتهای غیر بشری قدرت بشر آگاه نیست، و نبرد را با همهٔ مخاطراتش دوست می‌دارد زیرا که شکی ندارد که پیروز خواهد شد، و خواهان دیانت است به همان ترتیبی که خواهان راه‌آهن و چراغ برق است، یعنی به عنوان یک وسیلهٔ راحت و یک کمک در امور دنیوی، نه به عنوان چیزی که عطش کمال و پرستش و نیایش بی قید و شرط را سیراب کند. اما برای کسانی که چنین احساس می‌کنند که زندگی در روی این کرهٔ خاک اگر روزنی به جهانی فراتر نداشته باشد، زندانی بیش نیست، و برای کسانی که به نظرشان اعتقاد به قدرت مطلق انسان خلاف فروتنی است و بیشتر خواهان آن مفهوم رواقی آزادی هستند که از سرکوب کردن شهوات به دست می‌آید و برای تسلط‌جویی ناپلئون‌واری که پادشاهیهای این جهان را در پای خود می‌بیند ارزشی قایل نیست، در یک کلام برای کسانی که انسان را لایق پرستش نمی‌بینند، جهان پراگماتیستها تنگ و حقیر است و زندگی را از هر آنچه به زندگی ارزش می‌دهد عاری می‌سازد، و خود انسان را هم کوچک می‌کند، زیرا که جهانی را که انسان در مد نظر می‌آورد از شکوه و جلال می‌اندازد.

۸

ذهن و مادّه

افلاطون به کمک دیانت انسان را وا داشته است که تقسیم جهان معلوم را به دو مقولهٔ ماده و ذهن بپذیرد. فیزیک و روانشناسی هر دو بر این تقسیم سایهٔ شک انداخته‌اند. به نظر می‌رسد که مادّه، مانند گربهٔ «چشیری،»[1] رفته رفته کم‌رنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر می‌شود تا آنکه چیزی جز پوزخند از آن باقی نماند؛ و این پوزخند ظاهراً به ریش کسانی است که هنوز تصور می‌کنند آن گربه وجود دارد. از طرف دیگر، بر اثر جراحی مغز و فرصتهای فرخنده‌ای که جنگ برای مطالعهٔ تأثیر دخول گلوله در نسج مغزی فراهم ساخته است، ذهن دارد به صورت یک محصول فرعی و بی‌اهمیت وضع خاصی از فیزیولوژی درمی‌آید. یکی از عوامل تقویت این عقیده وحشت بیمارگونه از درون‌نگری است، که گریبانگیر کسانی می‌شود که می‌ترسند زندگی خصوصی، به هر صورتش که باشد، آنها را در معرض توجه پلیس قرار دهد. بدین ترتیب تضاد عجیبی پیش می‌آید که انسان را به یاد جدال هملت و لائرتس می‌اندازد: طلّاب فیزیک ایده‌آلیست شده‌اند، و بسیاری از روانشناسان چیزی نمانده است که

---

۱. در قصهٔ «آلیس در سرزمین عجایب». ـــ م.

ماتریالیست بشوند. البته حقیقت امر این است که هم ماده و هم ذهن توهّماتی بیش نیستند. فیزیکدانها که ماده را مطالعه می‌کنند این نکته را دربارهٔ ماده درمی‌یابند، و روانشناسان که ذهن را مطالعه می‌کنند این نکته را دربارهٔ ذهن درمی‌یابند. اما هر کدام از طرفین بر سر این اعتقاد باقی می‌مانند که موضوع مطالعهٔ طرف دیگر باید قدری جسمیت داشته باشد. کاری که من می‌خواهم در این مقاله بکنم این است که مناسبات مادّه و ذهن را مجدداً بیان کنم، به زبانی که مؤدی بر وجود هیچ کدام نباشد.

آنچه می‌توان عقیدهٔ متعارف نامیدش، از زمان پیروان دکارت تاکنون چندان فرقی نکرده است. مغزی داریم که برطبق قوانین فیزیک عمل می‌کند؛ و روحی داریم که، هرچند به نظر می‌رسد قوانینی خاص خود دارد، از بسیاری جهات مهم تابع شرایط مغز است. پیروان دکارت قایل به نوعی توازی بودند که برحسب آن ماده و ذهن هرکدام تابع قوانین خود بودند، اما این دو سلسله چنان به هم مربوط بودند که هرگاه یک رویداد از یک سلسله را در نظر می‌گرفتیم مسلم بود که این رویداد با رویداد متناظری در آن سلسلهٔ دیگر همراه خواهد بود. مثال ساده‌ای بزنیم: فرض کنید که یک نفر انگلیسی و یک نفر فرانسوی «اعتقاد نامهٔ رسولان» را به صدای بلند و به سرعت کاملاً مساوی بخوانند. در این حال شما می‌توانید از آنچه یکی در هر لحظهٔ معین به زبان خود می‌گوید، آنچه را دیگری در همان لحظه به زبان خود می‌گوید استنباط کنید. هر دو سلسله با هم متوازی‌اند؛ گرچه هیچ‌کدام علت دیگری نیستند. امروز کمتر کسی به تمامی این نظریه اعتقاد دارد. انکار عمل متقابل میان ماده و روح خلاف فهم متعارفی است، و هرگز چیزی جز براهین مابعدطبیعی در تأیید آن وجود نداشته است. همهٔ ما می‌دانیم که یک تحریک جسمانی، مثلاً ضربهٔ روی بینی، ممکن است که عکس‌العمل روانی را باعث شود ــ که در این

مورد درد خواهد بود. می‌دانیم که این عکس‌العمل روانی ممکن است باعث یک حرکت جسمانی شود ـ مثلاً حرکت مشت. اما دو مکتب مخالف وجود دارد، که بیشتر مکاتب عملی هستند تا فکری. یک مکتب جبریت جسمانی کامل را در مورد جهان مادّی در مد نظر دارد، به اضافهٔ یک لغتنامه که می‌گوید فلان وقایع مادّی همیشه همزمان با بهمان وقایع روانی هستند. مکتب دیگر، که روانکاوان مؤثرترین افراد آن‌اند، در جستجوی قوانین روانشناختی محض است و در صدد نیست که ابتدا یک استخوان‌بندی علّی در فیزیک بنا کند. تفاوت این دو در تعبیر رؤیا آشکار می‌شود. اگر شما دچار کابوسی بشوید، یک مکتب می‌گوید علتش این است که سالاد خرچنگ زیاد خورده‌اید، و مکتب دیگر می‌گوید علتش این است که بطور ناهشیار عاشق مادر خودتان هستید. حاشا از من که در یک همچو جدال سختی جانبداری کنم؛ عقیدهٔ من این است که هرکدام از این تعبیرات اگر موفق باشد موجه است. در حقیقت من تمام این قضیه را به شکلی در نظر می‌آورم که اختلاف از میان می‌رود، اما پیش از آنکه این نکته را روشن کنم به مقدار زیادی ایضاح نظری احتیاج هست.

چنان‌که همه می‌دانند دکارت می‌گوید «می‌اندیشم، پس هستم.» و فوراً، چنان‌که گویی هیچ چیز تازه‌ای نمی‌گوید، اضافه می‌کند که «من چیزی هستم که می‌اندیشد.» مشکل بتوان این همه اشتباه را در این کلمات کم جای داد. اولاً در مورد «می‌اندیشم» ضمیر متصل «م» برای رعایت دستور زبان داخل قضیه شده است، و دستور زبان حاوی مابعدالطبیعهٔ اجداد هند و اروپایی ماست، در وقتی که دور اجاقشان سانسکریت بلغور می‌کردند؛ بنابراین باید ضمیر «م» را حذف کنیم. لفظ «اندیشه» را بر جا خواهیم گذاشت، ولی بدون فاعل، زیراکه فاعل حاوی اعتقاد به جوهر خواهد بود که ما نباید به افکار خود راهش بدهیم. کلمات «پس هستم» نه تنها آن گناه

مابعدطبیعی را که در ضمیر «م» مستتر است تکرار می‌کند، بلکه مرتکب گناه دیگری هم می‌شود که کارناپ در آثارش آن را انگشت‌نمای خلق ساخته است، و آن عبارت است از درآمیختن کلمهٔ توی قلاب (« ») و کلمهٔ بدون قلاب[۱]. وقتی که من می‌گویم «من هستم» یا «سقراط وجود داشت،» یا چیزی از این قبیل، من در حقیقت دارم دربارهٔ کلمهٔ «من» یا کلمهٔ «سقراط» مطلبی بیان می‌کنم ــ به طور خلاصه یعنی در هر مورد این کلمه اسم است. زیرا آشکار است که اگر دربارهٔ همهٔ چیزهایی که در جهان هست فکر کنیم می‌بینیم که نمی‌توان آنها را به دو طبقه تقسیم کرد ــ یعنی طبقهٔ چیزهایی که وجود دارند و طبقهٔ چیزهایی که وجود ندارند. عدم وجود در حقیقت خاصیت خیلی نادری است. همه داستان آن دو فیلسوف بدبین را می‌دانند که یکی از آنها گفت «چه سعادتی بود اگر آدم اصلاً زاده نشده بود،» و آن دیگری آهی کشید و جواب داد «بله! ولی چقدر کم‌اند کسانی که به این سعادت نایل شده‌اند.» حقیقت این است که نمی‌توان به طور مفید معنی دربارهٔ چیزی گفت که آن چیز وجود دارد. چیزی که به طور مفید معنی می‌توان گفت این است که کلمه‌ای که دال بر آن چیز

---

۱. این مطلب مربوط می‌شود به تمایزی که فلاسفهٔ «حلقهٔ وین» میان «زبان» و «مابعدزبان» (metalanguage) قایل شدند. براساس این تمایز، زبان دربارهٔ اشیا سخن می‌گوید و مابعدزبان دربارهٔ خود زبان. بنابراین هرکلمه‌ای، برحسب اینکه برای افادهٔ معنی خاص خود به کار برود یا به عنوان جزئی از ساختمان زبان، متعلق به مقولهٔ زبان یا مابعدزبان خواهد بود. مثلاً کلمهٔ سیب اگر به معنی میوهٔ معروف باشد جزو زبان است، و اگر به عنوان یک کلمه در نظر گرفته شود جزو مابعدزبان خواهد بود. در صورت اخیر آن را میان قلاب («») می‌گذارند. به این ترتیب سیب ممکن است سرخ یا سبز و شیرین یا ترش باشد، اما «سیب» از سه حرف تشکیل شده و اسم ذات است و مفرد است و غیره. اشتباه کردن سیب با «سیب» سرچشمهٔ اغتشاشات فراوانی در منطق و مابعدالطبیعه بوده است. ــ م.

است، دال بر چیزی است؛ و این در مورد کلماتی مانند «هملت» صدق نمی‌کند. هر بیانی که در نمایشنامهٔ «هملت» دربارهٔ هملت آمده باشد متضمن این بیان کاذب است که «هملت اسم است،» و به این جهت است که ما نمی‌توانیم این نمایشنامه را به عنوان قسمتی از تاریخ دانمارک بپذیریم. بنابراین وقتی که دکارت می‌گوید «من هستم»، منظورش باید این باشد که «من اسم است» ــ که البته حرف بسیار جالبی است، ولی آن نتایج مابعدطبیعی را که دکارت می‌خواهد از آن بیرون بکشد ندارد. اما آن اشتباهاتی که در فلسفهٔ دکارت هست و من میل دارم روی آنها انگشت بگذارم این نکات نیست. چیزی که من می‌خواهم رویش انگشت بگذارم اشتباه مستتر در این گفته است که «من چیزی هستم که فکر می‌کند.» در این‌جا فلسفهٔ جوهر فرض گرفته شده است. فرض گرفته شده است که جهان متشکل از اشیای کمابیش دایمی است که احوال متغیر دارند. این عقیده را حکمای اولیه‌ای که زبان را اختراع کردند به وجود آوردند. آن حضرات به نظرشان تفاوت میان دشمن در حال جنگ و دشمن پس از کشته شدن خیلی جالب آمد ــ در حالی که یقین داشتند که آن شخصی که ابتدا از او می‌ترسیدند و بعد او را می‌خوردند همان یک آدم است. فهم متعارفی اعتقادات خود را از این مأخذ گرفته است. و من متأسفم که بگویم جماعت کثیری از استادان فلسفه وظیفهٔ خود می‌دانند که مجیز فهم عادی را بگویند و، البته من غیر عمد، در برابر خرافات وحشیانهٔ قبایل آدمخوار سر تعظیم فرود بیاورند.

و اما به جای این عقیدهٔ دکارت که او چیزی است که فکر می‌کند ما چه باید بگذاریم؟ البته نباید فراموش کرد که دو دکارت وجود داشت، و تمایز میان آنها موجد مسئله‌ای است که من میل دارم دربارهٔ آن بحث کنم. یکی دکارت از لحاظ خودش بود، دیگری دکارت از لحاظ دوستانش. خود

دکارت با آنچه از لحاظ خودش بود کار دارد. بهترین طریق توصیف آنچه از لحاظ خودش بود این نیست که بگوییم «یک چیز واحد با احوال متغیر.» چیز واحد به کلی بیفایده است؛ احوال متغیر کافی است. دکارت در نظر خودش بایستی به صورت یک سلسله رویداد ظاهر شده باشد که هر کدام از آنها را می‌توان یک اندیشه نامید ــ به شرط آنکه این کلمه را آزادانه تعبیر کنیم. با دکارت از لحاظ دیگران من فعلاً کاری ندارم. این سلسله «اندیشه‌ها» بود که «روح» یا «ذهن» دکارت را تشکیل می‌داد. اما ذهن او یک چیز مجزا نبود، چنانکه جمعیت نیویورک هم ورای افراد ساکن در نیویورک چیز مجزایی نیست. به جای آنکه بگوییم «دکارت می‌اندیشد» باید بگوییم «دکارت سلسله‌ای است که افراد آن اندیشه‌اند.» و به جای «پس دکارت وجود دارد» باید بگوییم «چون دکارت اسم این سلسله است، نتیجه می‌شود که دکارت اسم است.» اما به جای «دکارت چیزی است که می‌اندیشد» هیچ چیزی نباید بگوییم، زیرا که این بیان چیزی جز تألیف کلام غلط در بر ندارد.

اکنون باید دید وقتی که می‌گوییم دکارت یک سلسله اندیشه است، منظورمان از «اندیشه» چیست. قاعدتاً صحیح‌تر می‌بود که بگوییم «ذهن دکارت یک سلسله اندیشه است،» زیرا که عقیدهٔ عمومی بر این است که جسم او چیز دیگری بوده است. می‌توان گفت که ذهن دکارت همان دکارت از لحاظ خودش بود و نه از لحاظ کس دیگر. در صورتی که جسمش عمومی بود، یعنی هم بر خودش ظاهر می‌شد و هم بر دیگران. دکارت کلمهٔ «اندیشه» را قدری وسیع‌تر از معنی امروزه‌اش در نظر می‌گیرد. و اگر ما به جای آن عبارت «پدیدهٔ ذهنی» را قرار بدهیم شاید از خلط مبحث پرهیز کرده باشیم. قبل از رسیدن به آن چیزی که عادتاً «اندیشیدن» نامیده می‌شود، رویدادهای ابتدایی‌تری هست که تحت

عناوین «احساس» و «ادراک» قرار می‌گیرند. فهم متعارفی می‌گوید که ادراک همیشه موضوعی دارد، و موضوع ادراک کلیتاً ذهنی نیست. احساس و ادراک در زبان روزمره «اندیشه» به‌حساب نمی‌آیند. اندیشه عبارت است از رویدادهایی مانند خاطرات، عقیده‌ها، تمایلات. پیش از آنکه اندیشه را به‌این معنی محدودتر مورد بررسی قرار دهیم، من میل دارم چند کلمه‌ای دربارهٔ احساس و ادراک سخن بگویم.

«احساس» و «ادراک» هر دو مفاهیم مغشوشی هستند و برحسب تعریف عادی آنها می‌توان شک داشت که اصولاً واقع می‌شوند. پس بگذارید در قدم اول از استعمال این کلمات پرهیز کنیم، و بکوشیم آنچه را واقع می‌شود با حداقل مفروضات مشکوک ممکن توصیف کنیم.

غالباً اتفاق می‌افتد که جمعی از مردم در محیط واحد در زمان کمابیش واحد تجربه‌های بسیار مشابه دریافت می‌کنند. جمعی از مردم ممکن است غرش و رعد واحدی را بشنوند یا نطق واحدی از یک سیاستمدار گوش کنند؛ و همان مردم ممکن است درخشش رعد و منظرهٔ مشت روی میز کوبیدن سیاستمدار را هم ببینند. ما پس از تأمل به‌این نتیجه می‌رسیم که در محیط این مردم رویدادی هست که عین آن چیز نیست که شنیده یا دیده شده است. فقط یک سیاستمدار هست، اما نزد هر کدام از کسانی که او را دیده‌اند یا صدایش را شنیده‌اند رویداد جداگانه‌ای روی داده است. در این رویداد ذهنی، تحلیل روانشناختی دو عنصر تشخیص می‌دهد. یکی معلول آن قسمتهایی از ساختمان فرد است که فرد در آنها با سایر افراد بهنجار نوع خود مشترک است؛ عنصر دیگر حاوی نتایج تجارب گذشته است. یک جملهٔ ناطق در یکی از شنوندگان این واکنش را پدید می‌آورد که: «اراذل را خوب سر جایشان نشاند.» و در شنوندهٔ دیگر این واکنش را که: «در عمرم چنین بی‌انصافی وحشتناکی نشنیده بودم.» تنها این واکنشهای

کمابیش غیر مستقیم نیست که فرق دارند، بلکه غالباً اتفاق می‌افتد که اشخاص به علت سبق ذهن و تجارب گذشته اصلاً کلمات متفاوت می‌شنوند. من یکبار در مجلس اعیان انگلیس حاضر بودم که اقتصادی معروف کینز لازم دید لرد بیور بروک روزنامه نگار را به مناسبت چند رقم آمار که به مجلس تقدیم کرده بود مورد حمله قرار دهد. مطلبی که کینز گفت این بود: «من هرگز آماری اینقدر قلابی [phony] نشنیده بودم،» یا «اینقدر مسخره [funny]». نصف نمایندگان شنیدند "funny" و نصف دیگر شنیدند "phony". کینز بلافاصله بعد از این قضیه فوت کرد و مسئله را لاینحل گذاشت. بی‌شک تجربهٔ گذشته باعث می‌شد که هرکدام از نمایندگان کدام کلمه را بشنوند. آنهایی که خیلی در معرض لهجهٔ امریکایی قرار گرفته بودند "phony" شنیدند. آنهایی که از لهجهٔ امریکایی در امان مانده بودند "funny" شنیدند. ولی در همهٔ موارد عادی تجربهٔ گذشته خیلی بیش از مثال بالا ارتباط نزدیک با قضیه دارد. وقتی که انسان شیء جامدی را ببیند، تصورات لمسی در ذهنش بر انگیخته می‌شود. اگر انسان با پیانو اخت باشد و نه با گرامافون و رادیو، وقتی که صدای پیانو را بشنود دستهای نوازنده را روی شستیها تصور می‌کند (من این تجربه را درک کرده‌ام، ولی جوانها از آن بی‌بهره‌اند). صبح که بوی نیمرو می‌شنوید ناچار تصورات ذائقه‌ای در ذهن ایجاد می‌شود. کلمهٔ «احساس» ظاهراً به آن قسمت از رویداد ذهنی اطلاق می‌شود که منبعث از تجارب فردی گذشته نیست، و کلمهٔ «ادراک» به احساس اطلاق می‌شود به اضافهٔ ضمائمی که گذشتهٔ فرد آنها را ناگزیر ساخته است. واضح است که جدا کردن آن قسمت از تمامی تجربه که «احساس» نامیده می‌شود مستلزم ساختن یک نظریهٔ دقیق روانشناختی است. آنچه ما بدون نظریه می‌دانیم عبارت است از تمامی رویداد، که «ادراک» باشد.

اما کلمهٔ «ادراک»به صورتی که معمولاً به‌کار می‌رود، متضمن مصادره به مطلوب است. مثلاً فرض کنید که من یک صندلی می‌بینم، یا بهتر بگویم فرض کنید رویدادی هست که معمولاً به این عبارت بیان می‌شود. از این عبارت چنین مستفاد می‌شود که «من» هست و صندلی هم هست، و عمل ادراک نسبت میان این دو است. من دربارهٔ «من» بحث کردم، ولی صندلی متعلق به جهان فیزیکی است، که من فعلاً متعرض آن نخواهم شد. فعلاً این را خواهم گفت که فهم متعارفی فرض می‌گیرد که صندلی‌ای که من ادراک می‌کنم، اگر هم من آن را ادراک نکنم،مثلاً اگر من چشمم را ببندم، در جای خود خواهد بود. علوم فیزیک و فیزیولوژی هر دو به من اطمینان می‌دهند که آنچه مستقل از دیدن من وجود دارد چیزی است به‌کلی غیر از آنچه من می‌بینم، یعنی عبارت است از رقص دیوانه‌وار بیلیونها الکترون که بیلیونها تحول کوانتوم را می‌گذرانند. مناسبت من با این شیء مناسبتی است به واسطه و فقط از طریق استنباط بر من معلوم می‌شود؛ هرگاه امری که من آن را «دیدن صندلی» می‌نامم روی می‌دهد، این رویداد چیزی نیست که من آن را بلاواسطه تجربه کرده باشم. در حقیقت همهٔ آنچه در هنگام دست دادن تجربه‌ای که آن را «دیدن صندلی» می‌نامم روی می‌دهد باید جزو جهان ذهنی من به حساب بیاید. اگر صندلی در خارج جهان ذهن من باشد، چنان‌که من قطعاً عقیده دارم که هست، این صندلی چیزی است که موضوع بلاواسطهٔ تجربه نیست بلکه ما از طریق استنباط به آن می‌رسیم. این نتیجه عواقب غریبی دارد. ما باید بین جهان جسمانی علم فیزیک و جهان جسمانی تجربهٔ روزمرهٔ خود قایل به تمایز شویم. جهان جسمانی فیزیک، با فرض اینکه علم فیزیک درست باشد، مستقل از زندگی ذهنی من وجود دارد. از لحاظ مابعدطبیعی، این جهان، با فرض اینکه وجود داشته باشد، جهانی است مستحکم و قائم بالذات. در مقابل، جهان

جسمانی تجربهٔ روزمرهٔ من جزو زندگی من است. این جهان، بر خلاف جهان جسمانی علم فیزیک، مستحکم نیست و بیش از جهانی که من در خواب می‌بینم جسمیت ندارد. از طرف دیگر این جهان غیر قابل تشکیک است، به‌صورتی که جهان فیزیک نیست. تجربهٔ دیدن صندلی چیزی نیست که من بتوانم از آن بگریزم. مسلم است که من این تجربه را دارم، هرچند که در حال خواب دیدن باشم. اما صندلی علم فیزیک با آنکه مستحکم است، شایدکه وجود نداشته باشد. اگر من خواب می‌بینم وجود ندارد. و اگر بیدار هم باشم باز ممکن است وجود نداشته باشد، زیرا ممکن است در بعضی از انواع استنباط، که راهبر به‌نتیجهٔ خود نیستند ولیکن من مستعد قبولشان هستم، مغالطاطی وجود داشته باشد. خلاصه، چنان‌که آقای میکاوبر قهرمان داستان دیکنز ممکن بود بگوید، دنیای علم فیزیک مستحکم است ولی مسلم نیست؛ و دنیای تجربهٔ روزمره مسلم است ولی مستحکم نیست. در این عبارت، منظور من از «مستحکم» این است که چیزی «مستقل از زندگی ذهنی من وجود داشته باشد.»

بگذارید یک سؤال خیلی ابتدایی برای خود طرح کنیم. چیست فرق میان چیزهایی که برای موجودات ذی حس روی می‌دهد و چیزهایی که برای مادهٔ بیجان روی می‌دهد؟ پیداست که برای اشیای بیجان همه جور چیزی روی می‌دهد. اشیای بیجان حرکت می‌کنند و دچار تحول می‌شوند، ولیکن این رویدادها را «تجربه» نمی‌کنند، در حالی که ما چیزهایی را که برایمان روی می‌دهد «تجربه» می‌کنیم. بیشتر فلاسفه دربارهٔ «تجربه» به عنوان یک امر غیر قابل تعریف که معنی‌اش آشکار است بحث کرده‌اند. چیزی که تجربه را مشخص می‌سازد تأثیر رویدادهای گذشته بر واکنشهای حال است. اگر شما سکه‌ای در یک ماشین اتوماتیک بیندازید، آن ماشین عیناً مانند دفعات گذشته واکنش نشان می‌دهد. ماشین یاد

نمی‌گیرد که انداختن سکه به این معنی است که طرف یک دانه بلیط یا فلان چیز دیگر می‌خواهد، و این دفعه سریع‌تر از دفعات گذشته عمل نمی‌کند. مرد بلیط فروش برعکس به تجربه یاد می‌گیرد که سریع‌تر و در مقابل محرکهایی که کمتر مستقیم هستند عمل کند. این همان چیزی است که باعث می‌شود ما او را باهوش بنامیم. جوهر قوهٔ حافظه همین چیز است. شما فلان آدم را می‌بینید و آن آدم فلان حرف را می‌زند. بار دیگر که آن آدم را می‌بینید، آن حرف را به یاد می‌آورید. این امر اساساً مشابه با این قضیه است که وقتی که شما شیئی را می‌بینید که سخت به نظر می‌رسد منتظرید که اگر به آن شیء دست بزنید احساس لمسی خاصی پیداکنید. و همین امر است که تجربه را از رویداد متمایز می‌سازد. ماشین اتوماتیک تجربه‌ای دریافت نمی‌کند، مرد بلیط فروش تجربه دریافت می‌کند. یعنی که یک محرک معین در ماشین اتوماتیک همیشه یک واکنش معین ایجاد می‌کند، ولی در آدم واکنشهای مختلف. مثلاً شما یک شوخی تعریف می‌کنید، و شنوندهٔ شما می‌گوید «باید می‌دیدید دفعهٔ اول که این شوخی را شنیدم چقدر خندیدم.» اما اگر شما ماشینی ساخته بودید که به شوخی بخندد، می‌توانستید اطمینان داشته باشید که هربار که شوخی را شنید باز هم بخندد، هر چند بار که شوخی مکرر شده باشد. اگر شما وسوسه شده باشید که به فلسفهٔ مادی اعتقاد پیدا کنید شاید این نکته باعث تسلای خاطرتان بشود.

من گمان می‌کنم درست خواهد بود اگر بگوییم که اساسی‌ترین خصیصهٔ ذهن حافظه است ــ حافظه به وسیع‌ترین معنی کلمه، تا شامل هرگونه تأثیر گذشته بر واکنش حال بشود. حافظه شامل آن نوع معرفتی است که در اصطلاح عام معرفت ادراکی نامیده می‌شود. وقتی که شما فقط چیزی را ببینید، این امر را مشکل بتوان معرفت نامید. معرفت وقتی

حاصل می‌شود که شما به‌خود بگویید که آن چیز را می‌بینید؛ یا اینکه بگویید آن چیز هست. این عبارت است از تأمل در دیدن محض. این تأمل معرفت است، و به سبب امکان آن دیدن را باید جزو تجربه شمرد، نه جزو رویدادهایی که مثلاً ممکن است بر سنگی واقع شود. تأثیر تجربه گذشته در اصل انعکاس مشروط بیان شده است که می‌گوید در شرایط مناسب اگر الف ابتدا عکس‌العمل معینی را باعث شود، و الف به‌کرات همراه ب واقع شود، در نهایت امر ب به‌تنهایی آن عکس‌العمل را که الف ابتدا باعث می‌شد باعث خواهد شد. مثلاً اگر شما بخواهید به‌خرس رقصیدن یاد بدهید، حیوان را روی سطح داغی می‌ایستانید به‌طوری که نتواند پایش را بیش از لحظه‌ای زمین بگذارد، و در همین حال به دستهٔ موزیک می‌گویید آهنگ «فرمانروایی بریتانیا» را بنوازد. پس از چندی، نواختن آهنگ «فرمانروایی بریتانیا» به تنهایی خرس را به‌رقص می‌آورد. زندگی فکری ما، حتی در عالی‌ترین پروازهایش نیز، بر این اصل استوار است.

تمایز میان چیزهای مرده و چیزهای زنده نیز مانند سایر تمایزات مطلق نیست. ویروسهایی وجود دارد که دانشمندان نمی‌توانند آنها را زنده بنامند یا مرده، و اصل انعکاس مشروط گر چه خاص موجودات زنده است، گاهی در زمینه‌های دیگر هم تظاهر می‌کند. مثلاً اگر یک لولهٔ کاغذ را باز کنید، کاغذ به‌محض آنکه بتواند باز خودش را لوله خواهد کرد. اما به‌رغم این موارد، ما می‌توانیم انعکاس مشروط را خاص زندگی بدانیم، خصوصاً اشکال عالی زندگی، و بالاخص هوش انسانی. مناسبت ذهن و ماده در این نقطه آشکار می‌شود. اگر مغز خصیصه‌ای متناظر با حافظه داشته باشد، در این صورت مغز باید از آنچه برایش روی می‌دهد به‌نحوی متأثر شود، به‌طوری که در موقع برخورد با محرک مناسب واکنش را تکرار کند. این نکته را هم می‌توان، در حد پایین‌تر، در کردار مادهٔ غیر آلی

مشاهده کرد. جویباری که غالب اوقات خشک است در موقعی که جریان دارد راهی برای خود باز می‌کند، و بارشهای بعدی در همان راهی که یادگار بارشهای پیشین است جاری می‌شوند. اگر میل داشته باشید می‌توانید بگویید که بستر جویبار موارد گذشته‌ای را که جریان خنک آب را تجربه کرده است «به یاد دارد.» این حرف خیالبافی انگاشته خواهد شد. شما آن را خیالبافی خواهید انگاشت، زیرا که شما عقیده دارید که جویبار و بستر جویبار «فکر» نمی‌کند. اما اگر فکر کردن عبارت باشد از تغییرات خاصی در کردار به سبب رویدادهای گذشته، در آن صورت ناچار خواهیم بود که بگوییم بستر جویبار هم فکر می‌کند، هرچند فکرش قدری خام است. جدول ضرب را به بستر جویبار نمی‌توان یاد داد، هر قدر هم بارش زیاد باشد.

می‌ترسم که در این‌جا شما به خشم آمده باشید و بگویید که «آخر مرد حسابی، تو چرا اینقدر کورذهنی؟ حتی تو هم لابد می‌دانی که افکار و لذات و آلام را نمی‌توان مثل توپ بیلیارد به این ور و آن ور راند، در صورتی که با ماده می‌توان این کار را کرد. ماده مکان را اشغال می‌کند، غیر قابل نفوذ است، سفت است (مگر اینکه نرم باشد)؛ افکار این طور نیستند. با افکار نمی‌توان بیلیارد بازی کرد، وقتی که آدم فکری را از سر خود می‌راند قضیه با وقتی که پلیس آدم را هل می‌دهد خیلی فرق می‌کند. البته تو که فیلسوف هستی.» (شما بی‌شک این طور ادامه خواهید داد) «بالاتر از همهٔ شهوات انسانی قرار داری. ولی باقی ما مردم احساس لذت و درد می‌کنیم، و سنگ و چوب نمی‌کنند. با توجه به همهٔ این مطالب من نمی‌دانم تو چرا باید اینقدر ابله باشی که تفاوت میان ماده و ذهن را اسرارآمیز جلوه بدهی.»

جواب من به این مطالب این است که اطلاع من از ماده خیلی کمتر از

اطلاع شماست. آنچه من درباره ماده می‌دانم آن چیزهایی است که می‌توانم به وسیلهٔ فرضیات انتزاعی معینی دربارهٔ خصایص منطقی محض توزیع زمانمکانی ماده استنباط کنم. صورت ظاهر هیچ چیزی دربارهٔ سایر خصایص ماده به من نمی‌گوید. به علاوه، همان دلایلی که برای رد تصور جسمیت در مورد ذهن هست، در مورد ماده هم وجود دارد. ما ذهن دکارت را به یک سلسله رویداد تقلیل دادیم؛ حالا باید این کار را با جسم او هم بکنیم. یک تکه ماده یک سلسله رویداد است که به حکم چند قانون فیزیکی به هم پیوسته‌اند. قوانینی که این رویدادها را به هم می‌پیوندند تنها تقریبی و «درشتگونه» (macroscopic) نیستند. آن هویتی که ذرات جسم در فیزیک قدیم حفظ می‌کردند در فیزیک کوانتوم واقعی ناپدید می‌شود. فرض کنید که من بخواهم بگویم «این همان صندلی است که دیروز بود.» شما نباید انتظار داشته باشید که من منظور خود را به دقت بیان کنم، زیرا که بیان دقیق این مطلب چندین جلد کتاب خواهد شد. منظور مرا به طور تقریبی می‌توان گفت چنین است: فیزیک کلاسیک ــ که اکنون منسوخ شده است ــ وجود ذراتی را که در زمان باقی می‌مانند فرض می‌گرفت. مادام که این تصور دوام داشت من می‌توانستم معتقد باشم که وقتی که می‌گویم «این همان صندلی است» منظورم این است که «این از همان ذرات تشکیل شده است.» حتی پیش از آغاز فیزیک کوانتوم ذرات منسوخ شده بودند، زیرا که تصور آنها مستلزم تصور مادهٔ جسمانی بود؛ ولی این امر اهمیتی نداشت، زیرا هنوز هم می‌شد ذرّه را به عنوان یک سلسله رویدادهای فیزیکی که به حکم قانون لَختی (inertia) و اصول مشابه دیگر به هم وابسته بودند تعریف کرد. حتی در ایام اتم روترفورد و بوهر Rutherford-Bohr این نظرگاه قابل حفظ کردن بود. اتم روترفورد و بوهر از تعدادی الکترون و پروتون تشکیل شده بود. الکترونها رفتارشان مثل کیک بود: چندی

می‌خزیدند و بعد می‌جهیدند. مع‌هذا بعد از جهش هم الکترون به عنوان همان الکترونی که قبلاً خزیده بود قابل تشخیص بود. اما حیف که اکنون اتمها دچار تجزیهٔ اتمی شده‌اند. آنچه امروز، حتی بر طبق خوشبینانه‌ترین فرضیات، می‌دانیم بیش از این نیست که اتم عبارت است از یک شکل توزیع انرژی که دچار تحولات ناگهانی می‌شود. فقط از تحول است که امکان دارد شواهدی به دست بیاوریم، زیرا فقط در تحول است که انرژی تشعشع پیدا می‌کند. فقط وقتی که انرژی تشعشع پیدا کرد حواس ما متأثر می‌شود، و فقط وقتی که حواس ما متأثر شد ما شواهدی بر آنچه روی داده است به دست می‌آوریم. در ایام خوشی که بوهر هنوز جوان بود، ما به فرض می‌دانستیم که در مواقع آرام و قرار در درون اتم چه می‌گذرد. الکترونها گرد هسته می‌گشتند، مانند سیارات که گرد خورشید می‌گردند. امروز باید به جهل مطلق و ابدی خود دربارهٔ آنچه در مواقع آرام در درون اتم می‌گذرد اعتراف کنیم. مانند این است که در جهان اتم فقط روزنامه نگارانی ساکن‌اند که هیچ چیزی را جز از خبر انقلاب شایستهٔ گزارش دادن نمی‌دانند. در نتیجه ما هیچ وقت نمی‌دانیم وقتی که انقلابی در جریان نیست در آن جهان چه می‌گذرد. بر این اساس، موضوع همان بودن در زمانهای مختلف به‌کلی از میان رفته است. اگر بخواهید توضیح بدهید که وقتی که می‌گویید «این همان صندلی‌ای است که دیروز بود» منظورتان از لحاظ علم فیزیک چیست، باید به فیزیک کلاسیک باز گردید. باید بگویید: وقتی که درجهٔ حرارت زیاد بالا نباشد و شرایط شیمیایی هم عادی باشد، نتایجی که فیزیک کلاسیک قدیم می‌گرفت کمابیش درست است؛ و وقتی که من می‌گویم «این همان صندلی است،» منظور این خواهد بود که فیزیک قدیم می‌گوید این همان صندلی است؛ ولی خوب ملتفت هستم که این جز طریق سهل و غیر دقیقی برای بیان مطلب نیست و هر ذره‌ای از صندلی در

مدتی در حدود یک صدهزارم ثانیه هویت خود را از دست می‌دهد. اگر بگوییم این همان صندلی است مانند این خواهد بود که بگوییم مردم انگلستان همان ملتی هستند که در زمان ملکهٔ الیزابت اول بودند. یا، به عبارت بهتر، می‌بودند اگر اکنون چندین میلیون نسل از زمان آن ملکهٔ نازنین گذشته بود.

ما هنوز یاد نگرفته‌ایم که دربارهٔ مغز انسان به زبان دقیق فیزیک کوانتوم بحث کنیم. در حقیقت علم ما دربارهٔ مغز انسان کمتر از آن است که این زبان را لازم بیاورد. بزرگ‌ترین وجه ارتباط اسرار فیزیک کوانتوم با مسئلهٔ مورد بحث ما این است که این اسرار به ما نشان می‌دهد که دانش ما دربارهٔ ماده، و بالاخص دربارهٔ مغز بشر، تا چه حد محدود است. بعضی از فیزیولوژیستها هنوز تصور می‌کنند که می‌توانند در دستگاه ریزبین نگاه کنند و بافتهای مغز بشر را ببینند. این البته یک توهم خوشبینانه است. وقتی که شما می‌اندیشید که به یک صندلی نگاه می‌کنید، تحولات کوانتوم را نمی‌بینید. شما تجربه‌ای دریافت می‌کنید که یک رابطه علّی بسیار طولانی و پیچیده با صندلی فیزیکی دارد ــ رابطه‌ای که از طریق ذرات نور و میله و مخروط شبکیه و عصب بینایی به مغز می‌رسد. همهٔ این مراحل برای دریافت آن تجربه‌ای که به «دیدن صندلی» موسوم است ضرورت دارند. شما ممکن است با بستن چشم خود جلو ذرات نور را ببندید، عصب بینایی را می‌توان قطع کرد، قسمت مربوط به بینایی مغز را می‌توان با یک گلوله از بین برد. هرکدام از این اتفاقات رخ داده باشد، «دیدن صندلی» برای شما مقدور نخواهد بود. نظیر همین ملاحظات دربارهٔ مغزی که شخص فیزیولوژیست به گمان خود دارد مطالعه می‌کند نیز صادق است. در او تجربه‌ای هست که با مغز که او به گمان خودش دارد می‌بیند رابطهٔ علّی بعیدی دارد. او دربارهٔ مغز فقط آن عناصر صوری و ساختمانی را

می‌تواند بداند که در احساس بینایی او قابل انعکاس باشد دربارهٔ خواصی که جنبهٔ صوری ساختمانی ندارند هیچ چیزی نخواهد دانست. او حق ندارد بگوید که محتوای یک مغز با ذهنی که به آن مغز وابسته است تفاوت می‌کند. اگر آن مغز زنده باشد، او از طریق شهادت و قیاس دلایلی در دست دارد که ذهنی هست که به آن مغز وابسته است. اگر مغز مرده باشد هیچ دلیلی نفیاً یا اثباتاً وجود ندارد.

من میل دارم به عنوان فرضیه‌ای که هم ساده است و هم وحدت‌دهنده ــ هرچند قابل اثبات نیست ــ نظریه‌ای پیشنهاد کنم که به نظر خودم از نظریهٔ تقارن پیروان دکارت بهتر است. ما توافق کردیم که ذهن و ماده هر دو از یک سلسله رویداد تشکیل شده‌اند. همچنین توافق کردیم که دربارهٔ رویدادهای تشکیل‌دهندهٔ ماده چیزی نمی‌دانیم جز ساختمان زمانمکانی آنها. آنچه می‌خواهم بیان کنم این است که رویدادهایی که یک مغز زنده را تشکیل می‌دهند در حقیقت عین رویدادهایی هستند که ذهن متناظر با آن مغز را تشکیل می‌دهند. همهٔ دلایلی که طبعاً برای رد این عقیده به نظر شما خواهد رسید مبتنی خواهد بود بر تخلیط اشیای مادی با اشیایی که شما در بینایی و لمس تجربه می‌کنید. این اشیای اخیر جزو ذهن شما هستند. من اگر به خودم اجازه دهم که به زبان فهم متعارفی سخن بگویم، در این لحظه اثاثهٔ اتاقم را می‌بینم و درختهایی را که در نسیم تکان می‌خورند و خانه‌ها را و ابرها را و آسمان آبی را و خورشید را. همهٔ اینها را فهم متعارفی تصور می‌کند که در بیرون از من قرار دارند. همهٔ اینها را من عقیده دارم به طور علّی با اشیای مادی بیرون از من مربوطند؛ ولی همین‌که من توجه کنم که اشیای مادی از جهات مهمی با آنچه من بلاواسطه تجربه می‌کنم تفاوت دارند، و همین‌که من سلسلهٔ عللی را که پیش از وقوع تجربهٔ من از شیء مادی به سوی مغز حرکت می‌کند در نظر بگیریم، خواهم دید

که از لحاظ علیت فیزیکی اشیای حاصل از تجربهٔ مستقیم حس در مغز من واقع‌اند و نه در جهان خارج. کانت حق داشت که آسمان پرستاره و قانون اخلاقی را به هم می‌بافت، زیرا که هر دو زاییدهٔ مغز او بودند.

اگر آنچه من می‌گویم صحیح باشد، تفاوت میان ذهن و مغز در مادهٔ خامی که آنها را تشکیل می‌دهد نیست، بلکه در نحوهٔ گروه‌بندی آن ماده است. یک ذهن و یک تکه ماده، هر دو را، باید به عنوان گروههایی از رویدادها، یا به عبارت بهتر سلسله‌هایی از گروههایی از رویدادها، در نظر گرفت. رویدادهایی که از گروه‌بندی آنها یک ذهن معین پدید می‌آید، به نظر من، درست همان رویدادهایی هستند که از گروه‌بندی آنها مغز آن ذهن پدید می‌آید. یا شاید صحیح‌تر آن باشد که بگوییم بعضی از رویدادهایی هستند که آن مغز را پدید می‌آورند. نکتهٔ مهم این است که تفاوت میان ذهن و مغز تفاوت کیفی نیست، بلکه تفاوت در ترتیب است. مانند تفاوت ترتیب دادن اشخاص برحسب محل سکونت یا برحسب حروف الفبا ــ که در دفتر پستخانه هر دو کار را کرده‌اند. در هر دو مورد همان اشخاص ترتیب یافته‌اند، منتها به دو نحو مختلف. بر همین قیاس، نحوهٔ احساس بینایی برای علم فیزیک جسمیت دارد و بیرون از مغز است. به عقب که برویم می‌رسیم به چشم، و از آن‌جا به یک ذرهٔ نور، و از آن‌جا به یک تحول کوانتوم در یک شیء دور. نحوهٔ احساس بینایی برای روانشناسی به‌کلی فرق دارد. مثلاً فرض کنید که احساس بینایی مورد بحث عبارت باشد از کاغذ تلگرافی که می‌گوید کار شما زار شده است. در ذهن شما تعدادی رویداد برطبق قوانین علیت روانشناسی واقع خواهد شد و ممکن است مدت درازی طول بکشد تا منجر به یک اثر جسمانی محض بشود، از قبیل کندن موی سر یا آه از نهاد برآوردن که «وای بر من!»

اگر این نظریه درست باشد، چند نوع رابطه میان ذهن و مغز ناگزیر

خواهد بود مثلاً متناظر با حافظه باید تغییراتی در مغز واقع شود، و زندگی ذهنی باید با خواص فیزیکی نسج مغزی مربوط باشد. در حقیقت اگر معلومات بیشتری می‌داشتیم می‌دیدیم که تبیینات فیزیکی و روانشناختی چیزی جز طرق مختلف بیان یک مطلب نیستند. بنابراین مسئلهٔ دیرین تبعیت ذهن از مغز، یا مغز از ذهن، به یک تسهیل لغوی تقلیل پیدا می‌کند. در مواردی که دربارهٔ مغز بیشتر معلومات داریم سهل‌تر است که ذهن را تابع مغز بدانیم، و در مواردی که دربارهٔ ذهن بیشتر معلومات داریم سهل‌تر است که مغز را تابع ذهن بدانیم. در هر دو حال واقعیات قضیه یکی است و تفاوت فقط مربوط به مقدار معلومات ماست.

من گمان نمی‌کنم که اگر نظریهٔ بالا درست باشد بتوان قطعاً اثبات کرد که ذهن بی جسم نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر گروههایی از رویدادها بر طبق قوانین روانشناسی به‌هم وابسته شوند ذهن بی‌جسم خواهیم داشت؛ اما نه بر طبق قوانین فیزیک. ما به آسانی می‌پذیریم که مادهٔ بیجان عبارت است از گروههایی از رویدادها که برطبق قوانین فیزیک ترتیب یافته‌اند، اما نه بر طبق قوانین روانشناسی؛ و هیچ دلیل «از پیشی» (a priori) به نظر نمی‌رسد که مانع از وقوع عکس قضیه باشد. ما می‌توانیم بگوییم که هیچ دلیل تجربی ناظر به وقوع این امر در دست نداریم؛ ولیکن بیش از این چیزی نمی‌توانیم بگوییم.

تجربه به من نشان داده است که نظریه‌ای که من کوشیدم در این‌جا تشریح کنم طوری است که مردم خیلی آمادگی دارند که آن را بد بفهمند؛ و اگر بد فهمیده شود مهمل می‌شود. بنابراین من نکات اصلی آن را دوباره مرور خواهم کرد، به این امید که بیان مجدد از ابهام این نکات بکاهد.

اول: جهان از رویدادها تشکیل شده است، نه از اشیای دارای حالات متغیر، یا به عبارت بهتر آنچه ما حق داریم دربارهٔ جهان بگوییم می‌تواند بر

اساس این فرض که رویدادهایی هست نه اشیایی گفته شود. اشیا، در مقابل رویدادها، فرضیهٔ غیر لازمی هستند. این قسمت از گفتهٔ من چندان تازگی ندارد، زیراکه هراکلیتوس هم آن راگفته است. منتها عقیدهٔ او افلاطون را به خشم آورد و از آن پس خلاف نجابت خانوادگی شناخته شد. اما در این عصر دموکراتی این قبیل ملاحظات نباید ما را بترساند. اگر ما نظر هراکلیتوس را بپذیریم دو نوع چیز مفروض از میان می‌رود: از یک طرف اشخاص، از طرف دیگر اشیای مادی. دستور زبان می‌گوید که من و شما چیزهای کمابیش دایمی هستیم دارای حالات متغیر؛ اما چیزهای دایمی لازم نیستند و همان حالات متغیر برای بیان همهٔ آنچه ما از قضیه می‌دانیم کفایت می‌کند. عین همین ملاحظات در مورد اجسام نیز صادق است. اگر شما به دکانی بروید و یک گرده نان بخرید، گمان می‌کنید «چیز»ی خریده‌اید که می‌توانید آن را به خانهٔ خود ببرید. اما آنچه در واقع خریده‌اید عبارت است از یک سلسله وقایع که به حکم چند قانون علّی به هم وابسته شده‌اند.

دوم: اشیای محسوس در تجربهٔ بلاواسطهٔ ما، یعنی آنچه ما هنگام دیدن صندلی و میز و خورشید و ماه و غیره می‌بینیم، جزو ذهن ما هستند؛ و نه تمام و نه جزئی از آن اجسامی که ما گمان می‌کنیم که می‌بینیم نیستند. این قسمت از گفتهٔ من هم تازه نیست اصل گفته از بارکلی است و هیوم هم نظر او را تأیید کرده است. اما براهینی که من برای اثبات آن به‌کار بردم عین دلایل بارکلی نیست. این را هم باید خاطرنشان کنم که اگر چند نفر آدم از نظرگاههای گوناگون به یک شیء نگاه کنند، تأثرات بصری آنها بر حسب قوانین مناظر و مرایا و بر حسب طرز تابیدن نور فرق خواهد کرد. بنابراین هیچ کدام از تأثرات بصری آن «چیز» بی‌تفاوتی که همه گمان می‌کنند دارند می‌بینند نخواهد بود. همچنین باز باید خاطر نشان کنم که علم فیزیک ما را

رهبری می‌کند به اعتقاد به سلسلهٔ علل که از اشیا شروع می‌شود و به آلات حاسهٔ ما می‌رسد، و خیلی عجیب خواهد بود که آخرین حلقهٔ این سلسلهٔ علل عیناً مانند نخستین حلقهٔ آن باشد.

سوم: باید اعتراف کنم که شاید یک جهان جسمانی متمایز از تجارب من وجود نداشته باشد، ولی باید بگویم که اگر استنباطهایی که ما را به ماده راهبری می‌کنند مردود باشند، من باید استنباطهایی را نیز که مرا به گذشتهٔ ذهنی خودم راهبری می‌کنند مردود بدانم. همچنین باید بگویم که هیچکس معتقداتی را که فقط به‌وسیلهٔ این قبیل استنباطها قابل توجیه هستند از روی صداقت رد نمی‌کند. پس من به‌این نتیجه می‌رسم که رویدادهایی هست که من آنها را تجربه نمی‌کنم، هرچند بعضی چیزها دربارهٔ بعضی از این رویدادها از آنچه من تجربه می‌کنم قابل استنباط است. جز در مورد پدیده‌های ذهنی، استنباطهایی که من می‌توانم دربارهٔ علل خارجی تجارب خود بکنم فقط به صورت و سازمان آن علل راجع‌اند و به‌کیفیت آنها راجع نیستند. استنباطهای مجاز آنهایی هستند که در فیزیک نظری یافت می‌شوند؛ این استنباطها انتزاعی و ریاضی هستند و هیچ اشاره‌ای را نسبت به ماهیت اشیای مادی در بر ندارند.

چهارم: اگر آنچه گذشت پذیرفته باشد، باید گفت که دو نوع مکان وجود دارد: یکی آن نوع مکانی که از طریق تجربه بر ما معلوم می‌شود، خصوصاً از طریق میدان دید، و دیگری آن نوع مکانی که در فیزیک واقع می‌شود و ما فقط از طریق استنباط بر آن معرفت حاصل می‌کنیم و با قوانین علّی وابسته است. تمیز ندادن این دو نوع مکان از یکدیگر منشأ اغتشاش فراوان است. من باز مثال آن فیزیولوژیستی را پیش می‌کشم که مشغول مطالعهٔ مغز یک مرد دیگر است. فهم عادی می‌گوید که آن فیزیولوژیست مغز را می‌بیند و آنچه او می‌بیند ماده است. از آن‌جاکه مسلم است آنچه او

می‌بیند به‌کلی غیر از آن چیزی است که بیمار تحت معاینه دارد می‌اندیشد، پس مردم نتیجه می‌گیرند که ذهن و ماده دو چیز به‌کلی مغایرند. ماده آن است که فیزیولوژیست می‌بیند و ذهن آن که بیمار می‌اندیشد. ولی اگر من اشتباه نکرده باشم، این ترتیب فکر به‌کلی مغشوش است. آنچه فیزیولوژیست می‌بیند، اگر مراد ما همان چیز باشد که او تجربه می‌کند. رویدادی است در ذهن خود او و فقط ارتباط علی پیچیده‌ای دارد با آن مغزی که او به خیال خودش دارد می‌بیند. به محض اینکه ما دربارهٔ فیزیک بیندیشیم این مطلب آشکار می‌شود. در آن مغزی که فیزیولوژیست به‌خیال خودش دارد می‌بیند تحولات کوانتوم در جریان است. این تحولات منجر به ساطع شدن ذرات نور می‌شود. ذرات نور مکان فیمابین را طی می‌کنند و به چشم فیزیولوژیست می‌رسند. این ذرات ممکن است رویدادهای پیچیده‌ای را در میله‌ها و مخروطهای شبکیه باعث شوند و خلجانی ایجاد کنند که در طول عصب بینایی حرکت کند و به مغز برسد. وقتی که این خلجان به‌مغز رسید، فیزیولوژیست آن تجربه‌ای را که موسوم است به «دیدن مغز مرد دیگر» دریافت می‌کند. اگر چیزی در زنجیر علل دخالت کند، مثلاً مغز مرد بیمار در تاریکی باشد یا فیزیولوژیست چشمانش را بسته باشد یا فیزیولوژیست کور باشد یا در مرکز بینایی مغزش گلوله‌ای داخل شده باشد، جناب فیزیولوژیست تجربهٔ موسوم به «دیدن مغز مرد دیگر» را دریافت نخواهد کرد. و نیز رویداد در همان زمانی هم که فیزیولوژیست گمان می‌کند دارد می‌بیند واقع نمی‌شود. در مورد اشیای زمینی تفاوت زمانی ناچیز است، ولی در مورد اجسام آسمانی این تفاوت ممکن است بسیار زیاد باشد، حتی به‌میلیونها سال برسد. بنابراین رابطهٔ تجربهٔ بصری با جسمی که فهم متعارفی گمان می‌کند آن را می‌بیند یک رابطهٔ غیر مستقیم و علی است، و هیچ دلیلی برای فرض آن

شباهتی که فهم متعارفی خیال می‌کند میان آنها هست وجود ندارد. همهٔ اینها مربوط می‌شود به آن دو نوع مکانی که لحظهٔ پیش به آنها اشاره کردم. این حرف من که فکر هر فیلسوفی در کلهٔ خود آن فیلسوف است همهٔ فلاسفه را متوحش کرد. همه یک صدا به من اطمینان دادند که هیچ فکری در کلهٔ خود ندارند؛ ولیکن ادب مانع می‌شود که من این اطمینان را بپذیرم. شاید لازم باشد منظور خود را توضیح بدهم، زیرا که این اشاره ایجاز مخل دارد. منظور من اگر خواسته باشیم به دقت آن را بیان کنیم این است. مکان فیزیکی، بر خلاف مکان ادراکی، مبتنی بر اتصال علل است. در ادراک حسی اتصال علل از یک طرف با محرکاتی برقرار است که مقدم بر ادراک حسی است و از طرف دیگر با واکنشهایی که بلافاصله در پی آن می‌آید. در مکان فیزیکی، محل دقیق متعلق به رویدادهای تک نیست بلکه به آن دسته از رویدادهایی تعلق دارد که از لحاظ علم فیزیک وضع آنی یک قطعه ماده به حساب می‌آید ــ اگر فیزیک به خود اجازه دهد که چنین زبان کهنه‌ای به کار برد. یک اندیشه یکی از افراد یک گروه از رویدادهاست، و از لحاظ اغراض علم فیزیک می‌تواند یک ناحیهٔ مغز به حساب بیاید. گفتن اینکه یک اندیشه در مغز جای دارد، بیان مجمل مطلب زیر است: یک اندیشه یکی از افراد یک گروه رویدادهای همزمان است؛ و آن گروه یک ناحیه از مغز است. منظور من این نیست که اندیشه‌ها در مکان روانشناختی جای دارند، مگر در مورد تأثرات حسی (اگر این تأثرات را بتوان «اندیشه» نامید.).

پنجم: یک قطعه ماده عبارت است از یک گروه رویداد که به حکم قوانین علی، یعنی قوانین علی علم فیزیک، به هم پیوسته باشند. یک ذهن عبارت است از یک گروه رویداد که به حکم قوانین علی، یعنی قوانین علی علم روانشناسی، به هم پیوسته باشند. هیچ رویدادی به حکم یک کیفیت

ذاتی خود ذهنی یا مادی نمی‌شود، بلکه فقط مناسبات علی آن تکلیف آن را از این لحاظ معین می‌سازد. کاملاً مقدور است که یک رویداد هم مناسبات علی خاص فیزیک و هم مناسبات علی خاص روانشناسی را داشته باشد. در این صورت آن رویداد در عین حال هم ذهنی است و هم مادی. این نکته هیچ اشکالی ندارد، چنان‌که یک مرد می‌تواند هم نانوا باشد و هم پدر. چون ما از کیفیت ذاتی رویدادهای فیزیکی هیچ معرفتی نداریم مگر در مواردی که این رویدادها به صورت رویدادهای ذهنی باشد که ما بلاواسطه تجربه کنیم، پس نمی‌توانیم بگوییم که جهان جسمانی بیرون از کلهٔ ما با جهان ذهنی ما فرق دارد یا فرق ندارد. مسئلهٔ فرضی مناسبات ذهن و ماده از این‌جا ناشی می‌شود که ما هردوی اینها را به اشتباه به عنوان «چیز» در نظر می‌گیریم، و نه به عنوان گروههای رویدادها. با نظریه‌ای که من ارائه کردم این مسئله کلاً از میان می‌رود.

مهم‌ترین چیزی که به نفع این نظریه می‌توان گفت این است که رازی را از میانه برمی‌دارد. راز همیشه ناراحت کننده است، و معمولاً نتیجهٔ عدم تحلیل روشن است. مناسبات ذهن و ماده مردم را مدتهای مدید در شگفت کرده است؛ ولی اگر نظریهٔ من درست باشد این قضیه لازم نیست بیش از این مردم را در شگفت کند.

۹

وجود خدا

فردریک کاپلستون Copleston عضو فرقهٔ یسوعی و استاد دانشگاه علوم الهی گرگوری روم و نویسندهٔ یک دورهٔ «تاریخ فلسفه» در هفت مجلد است. کاپلستون یکی از نمایندگان برجستهٔ نظرگاه فلسفی کلیسای کاتولیک است. آنچه در زیر می‌آید مناظره‌ای است که در سال ۱۹۴۸ میان راسل و کاپلستون صورت گرفت و از برنامهٔ سوم بی‌بی‌سی پخش شد.

کاپلستون: چون ما می‌خواهیم دربارهٔ وجود خدا بحث کنیم شاید بهتر باشد قبلاً در خصوص آنچه از اصطلاح «خدا» می‌فهمیم عجالتاً توافق کنیم. تصور می‌کنم مفهوم ما از خدا عبارت است از یک هستی متشخص متعال، متمایز از جهان، و خالق جهان. آیا شما ــ لااقل عجالتاً ــ قبول دارید که مراد از اصطلاح «خدا» همین است؟

راسل: بله، من این تعریف را قبول دارم.

کاپلستون: بسیار خوب. موضع من مثبت است، یعنی که چنین هستی‌ای وجود دارد، و وجود او هم از لحاظ فلسفی قابل اثبات است. چطور است شما هم بفرمایید که موضع شما موضع لاادری است یا موضع انکار. منظورم این است که آیا شما می‌گویید که عدم وجود خدا قابل اثبات است؟

راسل: نه؛ همچو چیزی نمی‌گویم: موضع من لاادری است.

کاپلستون: آیا شما قبول دارید که مسئلهٔ خدا مسئلهٔ بسیار مهمی است؟ مثلاً آیا قبول دارید که اگر خدا وجود نداشته باشد افراد بشر و تاریخ بشر غایتی نخواهند داشت جز آن غایتی که خود بشر قایل می‌شود، و آن هم ــ در عمل ــ احتمالاً عبارت خواهد بود از غایتی که آن کسانی که زورش را دارند تحمیل می‌کنند.

راسل: به طور کلی بله، هر چند در مورد قسمت آخر حرف شما قایل به حدودی هستم.

کاپلستون: آیا قبول دارید که اگر خدایی ــ هستی مطلقی ــ نباشد، هیچ ارزش مطلقی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ منظور این است که آیا قبول دارید که اگر خوبی مطلق وجود نداشته باشد، نسبیت ارزشها نتیجه می‌شود؟

راسل: نه، به نظر من این مسایل منطقاً از هم جدا هستند. مثلاً کتاب «اصول اخلاق» اثر ای. جی. مور را در نظر بگیرید. مور در این کتاب می‌گوید که خوبی و بدی از هم متمایز هستند، هرکدام تصورات مشخصی هستند، اما برای تأیید نظر خود مفهوم خدا را داخل در بحث نمی‌کند.

کاپلستون: اجازه بدهید که مسئلهٔ خوبی را برای بعد بگذاریم؛ بگذاریم برای وقتی که به برهان اخلاقی می‌رسیم. من اول برهان مابعدطبیعی را مطرح می‌کنم. من میل دارم تکیهٔ اصلی را روی برهان مابعدطبیعی بگذارم که مبنی بر برهان ممکن‌الوجود لایب‌نیتس است. بعداً می‌توانیم دربارهٔ برهان اخلاقی بحث کنیم. چطور است من برهان مابعدطبیعی را به اختصار بیان کنم و بعد درباره‌اش بحث کنیم؟

راسل: این به نظر من نقشهٔ بسیار خوبی است.

برهان حرکت از ممکن‌الوجود

کاپلستون: خوب، من برای وضوح این برهان را به چند مرحلهٔ متمایز تقسیم می‌کنم. قبل از هر چیز باید بگویم که ما می‌دانیم که در دنیا لااقل بعضی چیزها هستند که علت وجودشان واقع در خودشان نیست. مثلاً من از والدینم به وجود آمده‌ام و حالا متکی به هوا و غذا و غیره هستم. ثانیاً جهان چیزی نیست جز کل یا مجموعهٔ حقیقی یا خیالی اشیای منفرد، که علت وجود هیچکدام از آنها واقع در خود آنها نیست. هیچ دنیایی هم سوای اشیایی که آن را تشکیل می‌دهند وجود ندارد، چنان‌که نژاد بشر چیزی جز افراد بشر نیست. پس می‌گویم که چون اشیا و رویدادها وجود دارند، و چون هیچ شیء شناخته‌ای حاوی علت وجود خود نیست، لهذا علت وجود کل اشیا باید در خارج از این کل باشد. و این علت باید یک امر موجود باشد. حالا این علت یا علت وجود خود هست، یا نیست. اگر هست، فبهاالمراد. اگر نیست باید پیشتر برویم اما اگر این پیشروی را الی‌غیرالنهایه ادامه دهیم به توجیه عالم وجود نمی‌رسیم. پس من می‌گویم برای اینکه عالم وجود را توجیه کرده باشیم باید به امری برسیم که علت وجودش واقع در خودش باشد، یعنی نتواند ناموجود باشد.

راسل: این قضیه نکات زیادی را پیش می‌کشد و آدم به آسانی نمی‌داند بحث را از کجا شروع کند. ولی من گمان می‌کنم که در جواب برهان شما بهترین نقطهٔ شروع بحث مسئلهٔ واجب‌الوجود است. من عقیده دارم که کلمهٔ «واجب» فقط در صورتی مفید معنی است که به قضایا اطلاق شود. و آن هم به قضایای تحلیلی، یعنی قضایایی که نفی آنها موجب تناقض باشد. من امر واجب را فقط در صورتی قبول می‌کنم که امری داشته باشیم که اگر وجودش را نفی کنیم دچار تناقض بشویم. من میل دارم بدانم که آیا شما

تقسیم لایب‌نیتس را در مورد قضایا قبول دارید یا نه؟ لایب‌نیتس می‌گوید قضایا بر دو نوع‌اند، حقایق عقلی و حقایق واقعی. و می‌گوید که قضایای اول ــ یعنی حقایق عقلی ــ واجب‌اند.

کاپلستون: من مسلماً با تصوری که ظاهراً لایب‌نیتس از حقایق عقلی و حقایق واقعی دارد موافق نیستم؛ چون به نظر می‌رسد که در نهایت امر در نظر لایب‌نیتس قضایا فقط تحلیلی هستند. گویا در نظر لایب‌نیتس حقایق واقعی مآلاً قابل تحویل به حقایق عقلی است. یعنی لااقل برای ذهن دانای کل هر قضیه‌ای تحلیلی است. من با این عقیده نمی‌توانم موافقت کنم. یکی به‌این جهت که این عقیده وافی به حصول احساس اختیار نیست. من نمی‌خواهم که از تمامی فلسفهٔ لایب‌نیتس هواداری کرده باشم. من برهان لایب‌نیتس را دائر بر حرکت از امر ممکن به امر واجب که مبتنی بر علت کافیه است فقط به‌این جهت به‌کار بردم که به نظرم این برهان صورت‌بندی مجمل و روشنی است از آنچه به عقیدهٔ من اساسی‌ترین برهان مابعدطبیعی وجود خداست.

راسل: ولی به نظر من «قضیهٔ واجب» باید تحلیلی باشد. من نمی‌فهمم چه معنی دیگری می‌تواند داشته باشد. قضایای تحلیلی پیچیده‌اند و در منطق قدری جدیداند. قضیهٔ «هر حیوان غیر ناطقی حیوان است» یک قضیهٔ تحلیلی است. اما قضیه‌ای مثل «این یک حیوان است» هرگز نمی‌تواند تحلیلی باشد. در واقع همهٔ قضایایی که می‌توانند تحلیلی باشند در تاریخ منطق قدری جدیداند.

کاپلستون: این قضیه را در نظر بگیرید: «اگر امر ممکن وجود داشته باشد، پس امر واجب هم وجود دارد.» من عقیده دارم که این قضیه، اگر به صورت فرضی بیان شده باشد، یک قضیهٔ واجب است. اگر شما بخواهید به هر قضیهٔ واجبی بگویید قضیهٔ تحلیلی در آن صورت برای

احتراز از جنگ الفاظ، من هم قبول می‌کنم که به آن قضیه بگویم قضیهٔ تحلیلی ــ ولی این قضیه به نظر من مکررگویی (tautology) نیست. و اما قضیهٔ واجب فقط براساس این فرض واجب می‌شود که امر ممکن موجود باشد. اینکه آیا امر ممکن فی‌الواقع وجود دارد یا نه، نکته‌ای است که تجربه باید آن را کشف کند؛ و این قضیه که امر ممکن وجود دارد قطعاً یک قضیهٔ تحلیلی نیست. منتها به عقیدهٔ من همین‌که معلوم شد که امر ممکن وجود دارد، ضرورتاً نتیجه می‌شود که امر واجب هم وجود دارد.

راسل: اشکال این برهان در این است که من مفهوم امر واجب را قبول ندارم، و قبول ندارم که گذاشتن اسم «امر ممکن» روی سایر امور هیچ فایدهٔ عملی داشته باشد. این عبارات در نظر من معنی ندارند، مگر در دایرهٔ منطقی که اصل آن به نظر من مردود است.

کاپلستون: منظورتان این است که چون این اصطلاحات در آن چیز موسوم به «منطق جدید» نمی‌گنجند آنها را مردود می‌دانید؟

راسل: عرض شود، چیزی به نظر من نمی‌رسد که بتواند مابه‌ازای این اصطلاحات باشد. به نظر من کلمهٔ «واجب» کلمهٔ بیفایده‌ای است، مگر در اطلاق به قضایای تحلیلی. در اطلاق به اشیا بیفایده است.

کاپلستون: اولاً منظور شما از «منطق جدید» چیست؟ تا آن‌جا که من اطلاع دارم چند دستگاه متفاوت هست. در ثانی همهٔ منطقیون جدید بیمعنی بودن مابعدالطبیعه را قبول ندارند. لااقل من و شما یک متفکر جدید بسیار مبرز را می‌شناختیم[1] که اطلاعش از منطق جدید بسیار عمیق بود ولی قطعاً عقیده نداشت که مابعدالطبیعه بیمعنی است، و به خصوص عقیده نداشت که مسئلهٔ خدا بیمعنی است. و تازه به فرض که همهٔ منطقیون

---

۱. گویا اشارهٔ کاپلستون به دکتر وایتهد باشد. ــ م.

جدید معتقد باشند که اصطلاحات مابعدالطبیعه بیمعنی است، معلوم نیست که حق با آنها باشد. این قضیه که اصطلاحات مابعدالطبیعه بیمعنی است به نظر من مبتنی بر یک فلسفهٔ مفروض است. ظاهراً موضوع جزمی بطون این قضیه این است که: هرچیزی که در دستگاه من نگنجد غیر موجود است؛ یا بیمعنی است؛ تجلی عواطف است. من فقط می‌خواهم بگویم که هرکس بگوید فلان دستگاه خاص منطق جدید یگانه محک معنی است، این آدم دچار جزمیت شدید است؛ یعنی دارد به طور جزمی اصرار می‌کند که یک قسمت از فلسفه تمام فلسفه است. بالاخره معنی «امر ممکن» که روشن است: امر ممکن امری است که علت کامل وجودش واقع در خود آن نیست. این است منظور من از «امر ممکن». شما هم مثل من خوب می‌دانید که وجود هیچکدام از ما دو نفر قابل توجیه نیست، مگر با رجوع به چیزی یا کسی در خارج از ما، والدین ما مثلاً. از طرف دیگر امر «واجب» یعنی امری که باید موجود باشد و نتواند ناموجود باشد. شما ممکن است بگویید که همچو امری نیست، اما نفرمایید که اصطلاحاتی که من به‌کار می‌برم برای شما قابل فهم نیست. اگر شما این اصطلاحات را نمی‌فهمید، پس به چه حقی می‌گویید که همچو امری وجود ندارد؟ ــ اگر همین است که می‌خواهید بگویید.

راسل: در این‌جا نکاتی هست که من قصد ندارم به تفصیل دربارهٔ آنها بحث کنم. من به هیچ وجه نمی‌گویم که مابعدالطبیعه به طور اعم بیمعنی است. من می‌گویم بعضی اصطلاحات به طور اخص بیمعنی است ــ آن هم نه براساس یک دلیل کلی، بلکه فقط به دلیل اینکه من نتوانسته‌ام ملتفت تعبیر این اصطلاحات خاص بشوم. این یک حکم جزمی کلی نیست؛ این یک امر جزئی است. ولی من در خصوص این نکات فعلاً بحثی نمی‌کنم. آنچه شما گفتید به نظر من ما را برمی‌گرداند به برهان بودشناسی (یا

معرفت‌الوجود) که می‌گوید امری هست که ذاتش متضمن وجود است، به طوری که وجود آن تحلیلی است. این به نظر من غیر ممکن می‌آید؛ و البته این سؤال را پیش می‌کشد که منظور از وجود چیست، و در این خصوص عقیدهٔ من این است که در خصوص موضوع موسوم نمی‌توان گفت که چنین موضوعی وجود دارد، بلکه این را فقط در خصوص موضوع موصوف می‌توان گفت. و در حقیقت وجود قطعاً و ابداً محمول نیست.

کاپلستون: گمان می‌کنم شما می‌خواهید بگویید که اگر بگوییم «تی. اس. الیوت وجود دارد» این جمله از لحاظ دستور زبان غلط است یا به عبارت دیگر ضعف تألیف دارد؛ و به جای آن باید گفت «او، نویسندهٔ کتاب جنایت در کاتدرال[1] وجود دارد.» خوب، حالا شما می‌گویید که قضیهٔ «علت جهان وجود دارد» معنی ندارد؟ شما ممکن است بگویید که جهان علت ندارد، ولی من نمی‌فهمم شما چطور می‌توانید بگویید که قضیهٔ «علت جهان وجود دارد» بیمعنی است. این قضیه را به شکل سؤال در بیاورید: «آیا جهان علت دارد؟» یا «آیا علت جهان وجود دارد؟» قطعاً بیشتر مردم معنی سؤال را می‌فهمند، هرچند که در خصوص جوابش توافق نداشته باشند.

راسل: مسلماً این سؤال که «آیا علت جهان وجود دارد؟» سؤالی است که معنی دارد. اما اگر بگویید که «بله، خدا علت جهان است» در این صورت خدا را به عنوان اسم خاص به‌کار برده‌اید؛ آن وقت «خدا وجود دارد» قولی نیست که معنی داشته باشد. این است آن چیزی که من می‌گویم. چون گفتن اینکه این یا آن وجود دارد هرگز یک قضیهٔ تحلیلی نمی‌تواند

---

۱. یکی از آثار الیوت. ـ م.

باشد. مثلاً فرض کنید که موضوع بحث شما به جای خدا «مربع مستدیر موجود» باشد. اگر بگوییم «مربع مستدیر موجود موجود است» این شبیه یک قضیهٔ تحلیلی خواهد بود؛ و حال آنکه چنین مربعی وجود ندارد.

کاپلستون: البته وجود ندارد. اما تا شما تصوری نداشته باشید از اینکه وجود چیست، نمی‌توانید بگویید که چنین چیزی وجود ندارد. و اما در خصوص عبارت «مربع مستدیر موجود» عقیدهٔ من این است که هیچ معنی ندارد.

راسل: من هم کاملاً موافقم. و اما در زمینهٔ دیگر عین همین عقیده را هم من در مورد «امر واجب» دارم.

کاپلستون: خوب پس، مثل اینکه به بن بست رسیده‌ام. گفتن اینکه امر واجب امری است که باید وجود داشته باشد و نتواند وجود نداشته باشد، برای من معنی معینی دارد. برای شما معنی ندارد.

راسل: من گمان می‌کنم که می‌توانیم موضوع را کمی بیشتر بشکافیم. امری که باید وجود داشته باشد و نتواند وجود نداشته باشد قطعاً به رغم شما امری خواهد بود که ذاتش متضمن وجود باشد.

کاپلستون: بله، امری که ذاتش عبارت از وجود داشتن باشد. اما من میل ندارم که وجود خدا را فقط از روی مفهوم ذات خدا اثبات کنم، برای اینکه ما هنوز درک روشنی از ذات خدا نداریم. به نظر من، ما باید از روی جهان مرئی به اثبات وجود خدا بپردازیم.

راسل: بله، کاملاً ملتفت تفاوت قضیه هستم. اما در عین حال، در خصوص امری که نسبت به آن علم کافی نداریم، آیا درست خواهد بود که بگوییم: «این همان امری است که ذاتش متضمن وجود است!»

کاپلستون: بله، البته اگر کسی خدا را ببیند می‌فهمد که خدا وجود دارد.

راسل: پس گفتیم که امری هست که ذاتش متضمن وجود است و حال

آنکه ما آن ذات را نمی‌شناسیم و فقط می‌دانیم که چنین امری هست.

کاپلستون: بله، اما باید اضافه کنم که آن ذات را از طریق حضوری نمی‌شناسیم. فقط به طریق علم حصولی به واسطهٔ تجربهٔ خودمان از جهان هستی به وجود آن امر معرفت حاصل می‌کنیم. و بعد باید گفت که این ذات و وجود یکی هستند. چون‌که اگر ذات خدا و وجود خدا یکی نبود در آن صورت لازم بود که برای این وجود یک علت کافیه سوای خدا پیدا کنیم.

راسل: پس همهٔ قضایا به این علت کافیه برمی‌گردد، و باید بگویم که شما «علت کافیه» را به صورتی که من بتوانم بفهمم تعریف نکرده‌اید ــ منظورتان از علت کافیه چیست؟ منظور همان علت که نیست؟

کاپلستون: نه ضرورتاً. علت یکی از اقسام علت کافیه است. فقط ممکن می‌تواند علت داشته باشد. خدا علت کافیهٔ خویش است. اما علت خویش نیست. منظور من از علت کافیه به معنی کامل کلمه عبارت است از توجیه کافی وجود یک امر جزئی.

راسل: اما نگفتید که توجیه چه وقت کافی خواهد بود؟ فرض کنید که من دارم یک چوب کبریت را آتش می‌زنم. می‌توان گفت که توجیه کافی آتش گرفتن کبریت این است که من این چوب کبریت را به جعبهٔ کبریت می‌مالم.

کاپلستون: برای مقاصد عملی، بله ــ اما از لحاظ نظری این توضیح ناقص است. توجیه کافی باید مآلاً توضیح کلی و تمام باشد که نتوان چیز دیگری به آن علاوه کرد.

راسل: در این صورت من ناچارم بگویم که شما دنبال چیزی می‌گردید که پیدا نمی‌شود و انسان نباید انتظار پیدا شدنش را داشته باشد.

کاپلستون: اینکه انسان آن چیز را پیدا نکرده حرفی است. اما گفتن اینکه نباید دنبال آن بگردیم به نظر من قدری جزمی می‌آید.

راسل: معلوم نیست. منظور من این است که توجیه هر چیزی یک چیز دیگر است، و این آن چیز دیگر را متکی بر یک چیز دیگر می‌کند؛ و انسان باید تمامی این دنیای دون را بفهمد تا مقصود شما حاصل شود. و این کار از ما ساخته نیست.

کاپلستون: ببینم، آیا شما می‌خواهید بگویید که ما نمی‌توانیم یا نباید مسئله وجود این دنیای دون را ــ یعنی کل کائنات را ــ حتی طرح کنیم؟

راسل: بله، من گمان نمی‌کنم که این کار هیچ معنایی داشته باشد. به نظر من کلمهٔ «کائنات» در بعضی موارد به درد می‌خورد، ولی فکر نمی‌کنم که معنایی داشته باشد.

کاپلستون: اگر این کلمه بیمعنی باشد، پس چندان به دردبخور هم نخواهد بود. در هر حال، من نمی‌گویم که کائنات چیزی است غیر از اشیایی که آن را تشکیل می‌دهند. (من در خلاصه‌ای که از برهان آوردم به این نکته اشاره کردم.) کاری که من دارم می‌کنم عبارت است از جستجوی دلیل، و در این مورد جستجوی علت اشیا ــ که کل حقیقی یا خیالی آنها چیزی را تشکیل می‌دهد که اسمش را کائنات می‌گذاریم. لابد شما می‌گویید که کائنات ــ یا اگر ترجیح می‌دهید وجود من، یا هر وجود دیگری ــ غیر قابل فهم است؟

راسل: اول بگذارید به این نکته برسیم که گفتید اگر کلمه‌ای بیمعنی باشد به درد نمی‌خورد. این حرف ظاهرش خوب است، اما در واقع درست نیست. مثلاً کلماتی مثل «با» و «از» را در نظر بگیرید. شما نمی‌توانید هیچ شیئی نشان بدهید که معنی این کلمات باشد. اما این کلمات خیلی هم به درد می‌خورند. به نظر من در مورد «کائنات» هم قضیه از همین قرار است. اما از این نکته که بگذریم، پرسیدید که آیا به نظر من کائنات غیرقابل فهم است یا نه. من نمی‌گویم غیرقابل فهم؛ من می‌گویم بدون

توجیه. قابل فهم در نظر من چیز دیگری است. قابل فهم مربوط به نفس شیء مورد بحث است و نه مربوط به مناسبات آن.
کاپلستون: بسیار خوب، مطلب من این است که آنچه ما اسمش را جهان می‌گذاریم بدون وجود خدا فی‌حد ذاته غیر قابل فهم است. ملاحظه کنید، عدم تناهی سلسلهٔ امور ــ منظورم به اصطلاح سلسلهٔ عَرضی امور است ــ اگر یک همچو عدم تناهی‌ای قابل اثبات باشد، به عقیدهٔ من ادنی ارتباطی با قضیه ندارد. پر واضح است که اگر شوکولات را با شوکولات جمع کنیم باز شوکولات خواهیم داشت، و نه گوسفند. اگر شوکولات را با بینهایت جمع کنیم، ظاهراً بینهایت شوکولات به دست خواهیم آورد. بنابراین اگر امور ممکن را با بینهایت جمع کنیم باز امور ممکن خواهیم داشت، و نه واجب. به نظر من یک سلسلهٔ بینهایت از امور ممکن نمی‌تواند باعث وجود خود باشد، درست همان‌طور که یک دانه امر ممکن نمی‌تواند باعث وجود خود باشد، اما ظاهراً شما می‌گویید که طرح این مسئله که چه چیزی وجود یک شیء جزیی را توجیه می‌کند مجاز نیست.
راسل: اگر منظور از توجیه پیدا کردن علت برای آن شیء باشد هیچ اشکالی ندارد.

کاپلستون: خوب، پس چرا بر سر یک شیء متوقف بشویم؟ چرا نباید مسئلهٔ علت وجود همهٔ اشیای جزیی را مطرح کنیم؟

راسل: برای اینکه من دلیلی نمی‌بینم که همچو علتی وجود داشته باشد. تمامی تصور علت چیزی است که ما از مشاهدهٔ اشیای جزیی گرفته‌ایم؛ من به هیچ وجه من‌الوجوه دلیلی نمی‌بینم که تصور کنیم که کل اشیا هم نوعی علت داشته باشد.

کاپلستون: ولی گفتن اینکه علتی وجود ندارد غیر از این است که بگوییم نباید دنبال علت گشت. این قول که علتی وجود ندارد اگر اصولاً

قابل اظهار باشد باید در پایان تحقیق بیاید، نه در آغاز آن. در هر صورت اگر کل علت ندارد، پس به نظر من کل باید علت خودش باشد، و این محال به نظر می‌رسد. به علاوه، این قول که جهان فقط هست، اگر در جواب سؤالی گفته شود، مبتنی بر این فرض خواهد بود که آن سؤال معنی دارد.

راسل: نه، لازم نیست کل علت خودش باشد؛ آنچه من می‌گویم این است که تصور علت قابل انطباق با کل نیست.

کاپلستون: پس شما با سارتر موافقید که جهان به قول او «مفت» است.

راسل: از کلمهٔ «مفت» این‌طور برمی‌آید که جهان ممکن بود غیر مفت هم باشد؛ من می‌گویم که جهان فقط هست، همین.

کاپلستون: ولی من نمی‌فهمم شما چرا می‌گویید که این مسئله که کل، یا هر چیزی، چگونه هست شد قابل طرح نیست. چرا هست است و نیست نیست؟ مسئله این است. این امر که ما معرفت خود را بر علیت به طور تجربی حاصل می‌کنیم، یعنی از اشیای جزیی، مانع از این نمی‌شود که بپرسیم علت تمام این سلسلهٔ اشیا چیست؟ اگر کلمهٔ «علت» بیمعنی بود، یا اگر می‌شد اثبات کرد که نظر کانت در این باب درست است، من تصدیق می‌کنم که این مسئله قابل طرح نمی‌بود. ولی به نظر نمی‌رسد که شما کلمهٔ «علت» را بیمعنی بدانید، و من گمان نمی‌کنم پیرو کانت هم باشید.

راسل: من می‌توانم آنچه را به نظرم اشتباه شماست با یک مثال روشن کنم. هر آدم موجودی مادری دارد، و ظاهراً برهان شما این است که لهذا نژاد بشر هم باید مادری داشته باشد. و حال آنکه واضح است نژاد بشر مادر ندارد ــ این‌جا از لحاظ منطقی مرحلهٔ دیگری است.

کاپلستون: راستش این است که من از لحاظ منطقی اشکالی نمی‌بینم. اگر من می‌گفتم که «هر شیئی دارای یک علت مادی است، پس سلسلهٔ کل اشیا هم دارای یک علت مادی است» در آن صورت اشکال می‌داشت. ولی

من این را نمی‌گویم. من می‌گویم که، اگر شما بر سر عدم تناهی سلسلهٔ اشیا اصرار داشته باشید، هر شیئی دارای یک علت مادی است. اما سلسلهٔ علتهای مادی توجیه کافی برای سلسلهٔ اشیا نیست. بنابراین سلسلهٔ اشیا علت مادی ندارد، بلکه یک علت «فراتری» (transcendental) دارد.

راسل: یعنی همیشه فرض بر این است که نه تنها اشیای جزیی جهان بلکه کل جهان هم باید علتی داشته باشد. برای این فرض من هیچ مبنایی نمی‌بینم. اگر شما مبنایی برای من بیاورید من گوش خواهم داد.

کاپلستون: بسیار خوب. سلسلهٔ امور یا باعلت است یا بی‌علت. اگر باعلت باشد، واضح است که باید علتی در خارج از خود داشته باشد. اگر بی‌علت باشد، پس قائم به ذات است، و اگر قائم به ذات باشد همان است که من اسمش را واجب‌الوجود می‌گذارم. و اما واجب نمی‌تواند باشد، زیرا که افراد آن ممکن‌الوجوداند، و ما قبول کردیم که کل سلسله جدا از افراد سلسله نیست، پس واجب نمی‌تواند باشد. بنابراین سلسله بی‌علت نمی‌تواند باشد. پس باید علتی داشته باشد. و استطراداً هم باید عرض کنم که قول «جهان فقط هست و غیر قابل توجیه است» از تحلیل منطقی نتیجه نمی‌شود.

راسل: من نمی‌خواهم تفاخر کرده باشم، ولی به نظرم می‌آید که من می‌توانم چیزهایی را تصور کنم که ذهن بشر از تصور آنها عاجز است. در مورد امور بی‌علت، فیزیکدانها به ما اطمینان می‌دهند که تحولات منفرد کوانتوم در اتم بی‌علت است.

کاپلستون: خوب، فکر نمی‌کنید که این یک استنباط موقتی باشد؟

راسل: ممکن است باشد، ولی این نکته نشان می‌دهد که ذهن فیزیکدانها امر بی‌علت را می‌تواند تصور کند.

کاپلستون: بله، قبول دارم، بعضی از دانشمندان ـ یعنی فیزیکدانها ـ

حاضر به قبول عدم تعلیل در یک زمینهٔ محدود هستند. ولی عدهٔ بسیار زیادی از دانشمندان هم چنین چیزی را قبول ندارند. گویا پروفسور دینگل، استاد دانشگاه لندن، عقیده دارد که اصل عدم تعلیل هایزنبرگ دربارهٔ توفیق (یا عدم توفیق) نظریهٔ اتمی فعلی در مرتبط ساختن مشاهدات به‌ما مطالبی می‌گوید، ولیکن دربارهٔ خود طبیعت چیزی نمی‌گوید، و بسیاری از فیزیکدانها هم این نظر را قبول دارند. در هر صورت من نمی‌فهمم چطور ممکن است فیزیکدانها این نظریه را در عمل قبول نداشته باشند، ولو اینکه از لحاظ نظری آن را نپذیرفته باشند. من نمی‌فهمم که علم چگونه می‌تواند به‌کار خود ادامه دهد جز با این فرض که طبیعت منتظم و قابل فهم است. و شخص فیزیکدان دست کم به طور تلویحی فرض می‌گیرد که بررسی طبیعت و جستجوی علل امور معنی دارد، درست همان طور که کارآگاه فرض می‌گیرد که جستجوی علت قتل معنی دارد. حکیم مابعدطبیعی هم فرض می‌گیرد که جستجوی دلیل یا علت پدیده‌ها معنی دارد، و من چون پیرو کانت نیستم عقیده دارم که حکیم مابعدطبیعی هم در این فرض خود به اندازهٔ فیزیکدان حق دارد. مثلاً وقتی که سارتر می‌گوید که جهان «مفت» است من فکر می‌کنم به اندازهٔ کافی در معنی کلمهٔ «مفت» تعمق نکرده است.

راسل: من فکر می‌کنم ــ به نظرم می‌آید که در این‌جا یک تعمیم بی‌وجه صورت گرفته است. شخص فیزیکدان در جستجوی علل است؛ معنی این قضیه این نیست که علت همه‌جا پیدا می‌شود. یک آدم ممکن است در جستجوی طلا باشد، بدون آنکه فرض بگیرد که همه‌جا طلا پیدا می‌شود؛ اگر طلا پیدا کرد چه بهتر، اگر پیدا نکرد بد آورده است. این مطلب در مورد فیزیکدانی هم که در پی علت می‌گردد صادق است. و اما در مورد سارتر، من مدعی نیستم که می‌دانم این آدم چه می‌گوید، و میل هم ندارم کسی

تصور کند که من مفسر نظریات او هستم. اما از بابت خودم، من گمان می‌کنم که مفهوم توجیه داشتن جهان اشتباه است. من نمی‌فهمم چرا باید انتظار داشته باشیم که چنین توجیهی باشد، و فکر می‌کنم که آنچه در مورد دانشمندان گفتید اغراق‌آمیز است.

کاپلستون: به نظر من می‌رسد که شخص دانشمند چنین فرضی می‌کند. وقتی که دانشمند برای پیدا کردن فلان حقیقت مشخص آزمایش می‌کند، در پشت سر این آزمایش این فرض وجود دارد که کائنات یک چیز مقطع و منفصل نیست. امکان پیدا کردن حقیقت از راه آزمایش وجود دارد. آزمایش ممکن است آزمایش بدی باشد، ممکن است به‌نتیجه نرسد، یا ممکن است به نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم نرسد، اما در هر صورت دانشمند فرض می‌گیرد که امکان رسیدن به حقیقت، از راه آزمایش، وجود دارد. و به نظر من این فرض مبتنی بر این اصل است که کائنات منظم و قابل فهم است.

راسل: من فکر می‌کنم که شما بیش از حد لزوم قضیه را تعمیم می‌دهید. البته دانشمند فرض می‌گیرد که این نوع چیز احتمال دارد که پیدا شود و غالباً هم پیدا می‌شود. اما فرض نمی‌گیرد که پیدا خواهد شد، و این نکته در فیزیک جدید خیلی اهمیت دارد.

کاپلستون: ولی من فکر می‌کنم که دانشمندان این را فرض می‌گیرند، یا ناچاراند که در عمل تلویحاً فرض بگیرند. شاید که به قول پروفسور هالدین «وقتی که من گاز زیر کتری را روشن می‌کنم، بعضی از مولکولهای آب به شکل بخار فرار می‌کنند، و هیچ راهی هم وجود ندارد که من بدانم کدام مولکولها فرار خواهند کرد.» اما از این موضوع نتیجه نمی‌شود که مفهوم صدفه و اتفاق را می‌توان داخل در قضیه کرد، مگر در ارتباط با معرفت بشری.

راسل: نخیر، نتیجه نمی‌شود ــ دست‌کم اگر من بتوانم آنچه را پروفسور هالدین می‌گوید باور کنم. هالدین خیلی چیزها را کشف می‌کند ــ شخص دانشمند خیلی چیزها را کشف می‌کند که در دنیا روی می‌دهند و در ابتدا نقطه‌های شروع سلسله‌ای از علل هستند ــ یعنی علل اولی که خودشان علتی ندارند. دانشمند فرض نمی‌گیرد که همه چیز علت دارد.

کاپلستون: البته این‌که گفتید علت اول است منتها در یک زمینهٔ محدود. علت اول نسبی است.

راسل: من فکر نمی‌کنم دانشمندان چنین چیزی بگویند. اگر جهانی باشد که در آن اکثر امور ــ ولی نه همهٔ امور ــ علت داشته باشند، در آن صورت دانشمندان خواهند توانست احتمالات و عدم ایقانات را بدین طریق ثبت کنند که فرض بگیرند که فلان امر خاصی که مورد علاقهٔ ماست احتمالاً علتی دارد. چون در هر حال بیش از احتمال چیزی دست ما را نمی‌گیرد، پس همین کافی است.

کاپلستون: شاید اینطور باشد که دانشمندان چیزی بیش از احتمال به دست نمی‌آورند؛ ولیکن به محض طرح مسئله، دانشمندان فرض می‌گیرند که مسئلهٔ توجیه معنی دارد. ولی نظرگاه کلی شما، لرد راسل، این است که حتی طرح این مسئلهٔ علت جهان درست نیست؟

راسل: بله، نظر من همین است.

کاپلستون: اگر این مسئله به نظر شما بیمعنی باشد البته بحث دربارهٔ آن خیلی مشکل خواهد بود، اینطور نیست؟

راسل: بله، خیلی مشکل خواهد بود، حالا چه می‌فرمایید ــ میل دارید به موضوع دیگر بپردازیم؟

تجربهٔ دینی

کاپلستون: بله. چطور است که من چند کلمه‌ای دربارهٔ تجربهٔ دینی بگویم و بعد به اخلاق بپردازیم؟ من تجربهٔ دینی را به عنوان دلیل قاطع وجود خدا در نظر نمی‌گیرم، بنابراین شیوهٔ بحث ما قدری تغییر خواهد کرد. ولی فکر می‌کنم که می‌توان گفت که بهترین توجیه حال یا تجربهٔ دینی وجود خداست. منظور من از تجربهٔ دینی فقط حال خوش نیست. منظورم یک حال آگاهی آمیخته به عشق ولی غیر مشخص است نسبت به چیزی که به نظر صاحب تجربه ناچار بیرون از وجود خود او می‌نماید، چیزی که از حد همهٔ موضوعات تجربهٔ عادی فراتر می‌رود، چیزی که نمی‌شود تصویر یا تصورش را مشخص کرد ولی در عین حال شک کردن در واقعیت آن هم غیر ممکن است ــ دست کم در زمان ادامهٔ آن حال. من می‌گویم که این حال را نمی‌توان به طور کافی و وافی و بدون سقط مطلب فقط به طریق ذهنی توجیه کرد. دست کم آسان‌ترین توجیه آن تجربهٔ واقعی و اساسی این است که فرض کنیم آن تجربه یک علت عینی دارد.

راسل: در جواب این طرز استدلال باید بگویم که اصولاً استدلال از حالات ذهنی خودمان به چیزی در خارج از ما کار خیلی خطرناکی است. حتی وقتی هم که همهٔ ما اعتبار چنین استدلالی را تصدیق کنیم، به نظر من فقط به واسطهٔ اجماع افراد بشر است که صحت آن را احساس می‌کنیم. اگر جماعتی در یک اتاق باشند و ساعتی هم در آن اتاق باشد، همهٔ افراد آن جماعت آن ساعت را می‌بینند. این نکته که همه ساعت را می‌بینند باعث می‌شود که افراد آن جماعت فکر کنند که در مورد ساعت دچار توهم نیستند. در صورتی که این حالات دینی معمولاً خیلی خصوصی هستند.

کاپلستون: بله، همین طور است. من فقط دربارهٔ وجد و حال عرفانی

بالاخص صحبت می‌کنم، و به هیچ وجه آن احوالی را که تصورات و توهمات نامیده می‌شود داخل در بحث نمی‌کنم. منظور من فقط تجربه‌ای است که انسان نسبت به یک امر متعال پیدا می‌کند، یا نسبت به چیزی که یک امر متعال به نظر می‌رسد، و کاملاً هم قبول دارم که این تجربه قابل تعریف نیست. به یاد دارم که جولیان هاکسلی در یک سخنرانی می‌گفت که حال دینی یا حال عرفانی درست مثل عاشق شدن یا لذت بردن از شعر و نقاشی واقعیت دارد. خوب، من فکر می‌کنم که وقتی که ما از شعر و نقاشی لذت می‌بریم از اشعار معین و پرده‌های معین لذت می‌بریم. و خوب وقتی هم که عاشق می‌شویم عاشق یک آدم معین می‌شویم، نه عاشق هیچکس...

راسل: ببخشید که توی حرف شما می‌دوم. به هیچ وجه همیشه اینطور نیست. رمان نویسهای ژاپونی فقط وقتی از محبوبیت خودشان خاطر جمع می‌شوند که عدهٔ زیادی از مردم به خاطر دختر قهرمان داستان، که خیالی است، خودکشی کنند.

کاپلستون: خوب، دربارهٔ این اتفاقاتی که در ژاپون می‌افتد من باید بگویم العهدة علی الراوی. من خوشبختانه باید عرض کنم که خودکشی نکرده‌ام، ولی در برداشتن دو قدم مهم در زندگی خودم قویاً تحت تأثیر دو کتاب شرح حال قرار گرفته‌ام. اما باید بگویم که بین تأثیری که این کتابها در من داشته‌اند و حال عرفانی بالاخص کمتر شباهتی وجود دارد. یعنی البته تا آن حد که یک شخص خارجی می‌تواند تصوری از این حال داشته باشد.

راسل: خوب پس، منظور من این است که ما خدا را نباید با قهرمانان یک رمان در یک ردیف قرار بدهیم. شما قبول دارید که خدا با قهرمان داستان فرق دارد؟

کاپلستون: البته قبول دارم. ولی من می‌گویم که به نظر نمی‌رسد که بهترین توجیه، توجیه ذهنی محض باشد. البته در مورد اشخاصی که با

زندگی چندان ارتباطی ندارند توجیه ذهنی کاملاً ممکن است، یعنی در مورد اشخاص خیالاتی و متوهّم و غیره. اما وقتی که به عرفای به اصطلاح ناب می‌رسیم، مثل فرانسیس قدیس، وقتی که با حالی روبه‌رو می‌شویم که محبت سرشار و جوشان و خلاق از آن حاصل می‌شود، به نظر من بهترین توجیه این حال این است که به وجود یک علت عینی برای آن قایل شویم.

راسل: من به صورت جزمی نمی‌گویم که خدا نیست. من می‌گویم که ما نمی‌دانیم که هست. آنچه را عرفا در این باب نقل کرده‌اند من فقط می‌توانم به همان صورتی تلقی کنم که دیگران در ابواب دیگر نقل کرده‌اند، و من می‌بینم که انواع و اقسام مطالب را اشخاص نقل می‌کنند، و یقین دارم که شما به وجود جن و غول و این قبیل چیزها قایل نیستید ــ و حال آنکه راجع به این موجودات هم اشخاص عیناً به همان لحن و اعتقاد سخن گفته‌اند. و شخص عارف اگر تصوراتش صادق باشد لابد می‌داند که شیاطین هم وجود دارند. ولی من نمی‌دانم که وجود دارند.

کاپلستون: ولی مسلماً در مورد شیاطین بیشتر صحبت از اشخاص است که شیطان و فرشته و غیره به نظرشان آمده است. من این قبیل توهمات بصری را کنار می‌گذارم، چون به نظرم آنها قطع نظر از آن امر عینی که ظاهراً دیده می‌شود قابل توجیه هستند.

راسل: ولی آیا شما فکر نمی‌کنید که موارد فراوانی را نقل کرده‌اند که اشخاص معتقد بوده‌اند که شیطان در قلب آنها با آنها حرف زده است، درست همان‌طور که عرفا می‌گویند خدا با آنها حرف زده است ــ مقصودم ظاهر شدن اشباح خارجی نیست. مقصودم تجربهٔ ذهنی محض است. این نوع تجربه ظاهراً نظیر همان تجربه‌ای است که عرفا از خدا پیدا می‌کنند. و من نمی‌فهمم از آنچه عرفا دربارهٔ خدا می‌گویند چطور می‌توان برهانی بیرون کشید که به همان اندازه دربارهٔ شیطان هم مصداق نداشته باشد.

کاپلستون: البته من کاملاً قبول دارم که مردم تصور کرده‌اند یا اندیشیده‌اند که صدای شیطان را شنیده‌اند یا اینکه او را دیده‌اند. ولی گمان نمی‌کنم که اشخاص مدعی شده باشند که شیطان را درست به همان کیفیتی تجربه کرده‌اند که عرفا دربارهٔ خدا می‌گویند. مثلاً یک نفر غیر مسیحی مثل فلوطین را در نظر بگیرید. فلوطین اذعان دارد که این تجربه غیر قابل تبیین است، موضوع این تجربه موضوع عشق است و لذا باعث وحشت یا اشمئزاز نیست. و نتیجهٔ این تجربه، یا عرض کنم که اعتبار این تجربه، از روی سوابق زندگی فلوطین معلوم می‌شود. اگر ما گفتهٔ فرفوریوس را دربارهٔ مهربانی و نیکخواهی فلوطین باور داشته باشیم، لااقل معقول‌تر این خواهد بود که بگوییم فلوطین چنین تجربه‌ای داشته است.

راسل: این نکته که فلان اعتقاد از لحاظ اخلاقی تأثیر خوبی بر شخص داشته باشد به هیچ‌وجه دلیل بر صحت آن اعتقاد نمی‌شود.

کاپلستون: نخیر؛ اما اگر بتوان ثابت کرد که آن عقیده باعث آثار خوب در زندگی آن شخص بوده است، من آن را قرینه‌ای در تأیید یک حقیقت خواهم دانست، لااقل در تأیید قسمت مثبت آن عقیده، نه دلیل بر اعتبار کل آن. در هر صورت من کیفیت زندگی را به عنوان دلیل صداقت و صحت عقل شخص عارف عنوان کردم، و نه به عنوان دلیل صحت و صدق عقاید او.

راسل: ولی من حتی این را هم دلیل نمی‌دانم. خود من تجاربی داشته‌ام که زندگیم را عمیقاً تغییر داده‌اند. و لااقل در آن موقع فکر می‌کردم که این تغییر در جهت بهتری بوده است. آن تجارب مهم بودند، ولیکن دلیل بر وجود چیزی در خارج از خود من نمی‌شدند، و اگر هم من تصور می‌کردم که دلیل چنین چیزی می‌شدند، این نکته که تأثیر آنها بر من تأثیر سالمی بود گمان نمی‌کنم دلیل بر این می‌شد که من حق دارم.

کاپلستون: نخیر، ولی من گمان می‌کنم که آن تأثیر خوب محک صداقت شما در نقل آن تجربه می‌توانست باشد. لطفاً به یاد داشته باشید که منظور من این نیست که اقوال و تعبیرات یک شخص عارف دربارهٔ احوال و تجارب عرفانی‌اش نباید محل بحث و انتقاد باشد.

راسل: پر واضح است که وقتی که یک جوان دربارهٔ فلان مرد بزرگ تاریخ مطالعه می‌کند این کار ممکن است در شخصیت آن جوان تأثیر خوب فراوان داشته باشد ــ و غالباً هم دارد ــ و آن مرد بزرگ ممکن است افسانه باشد و وجود خارجی نداشته باشد، ولیکن تأثیر خوب او در آن جوان مثل این است که وجود خارجی داشته باشد. از این قبیل آدمها داریم. مثلاً پلوتارخ در کتاب «حیات مردان نامی» شرح حال لیکورگوس را آورده است. لیکورگوس قطعاً وجود نداشته است، ولی انسان ممکن است تصور کند که لیکورگوس وجود داشته است و سخت تحت تأثیر شرح کارهای او قرار بگیرد. در همچو موردی انسان تحت تأثیر چیزی قرار گرفته است که مورد عشق و محبت انسان است، اما این چیز یک چیز موجود نخواهد بود.

کاپلستون: من در این نکته البته با شما کاملاً موافقم که انسان ممکن است تحت تأثیر قهرمان یک داستان قرار بگیرد. بدون آنکه وارد این مطلب بشویم که آنچه چیزی است که آدم را تحت تأثیر قرار می‌دهد (و به عقیدهٔ من این چیز یک ارزش واقعی است) من گمان می‌کنم که وضع آن آدم با شخص عارف فرق دارد. بالاخره آن آدمی که تحت تأثیر لیکورگوس قرار گرفته این احساس مقاومت‌ناپذیر را که ندارد که انگار با واقعیت نهایی تماس پیدا کرده است.

راسل: من گمان نمی‌کنم که شما در خصوص آن شخصیتهای تاریخی ــ یعنی آن شخصیتهای غیر تاریخی تاریخ ــ منظور مرا درست متوجه

شده باشید. من آن چیزی را که شما اسمش را تأثیر روی آدم می‌گذارید فرض نمی‌گیرم. فرض من این است که جوانی که شرح حال شخص را مطالعه می‌کند و تصور می‌کند که واقعیت دارد آن شخص را دوست می‌دارد ــ و وقوع چنین چیزی خیلی آسان است، و معهذا آن جوان یک شبح را دوست داشته است.

کاپلستون: اینکه جوان ما یک شبح را دوست داشته است به یک معنی کاملاً صحیح است؛ منظورم این معنی است که جوان فلان یا بهمان را دوست داشته است که وجود ندارند. اما در عین حال به عقیدهٔ من شبح از حیث شبح بودن نیست که جوان دوست می‌دارد. جوان یک ارزش واقعی را ادراک می‌کند، یک اندیشه را ادراک می‌کند که در نظر او اعتبار عینی دارد، و این است آن چیزی که محبت جوان را برمی‌انگیزد.

راسل: به همان معنایی که قبلاً دربارهٔ قهرمانان داستان گفتیم.

کاپلستون: بله، به یک معنی انسان یک شبح را دوست می‌دارد ــ این کاملاً درست است. اما به یک معنی دیگر انسان چیزی را دوست می‌دارد که برای او در حکم یک ارزش است.

برهان اخلاقی

راسل: شما حالا دارید می‌گویید که منظور از خدا عبارت است از هرآنچه خوب است، یا حاصل جمع خوبیها، یا منظومهٔ چیزهای خوب، و لذا وقتی که فلان جوان فلان چیز خوب را دوست می‌دارد در حقیقت خدا را دوست می‌دارد. آیا منظور شما همین است؟ چون اگر همین باشد محتاج به کمی استدلال خواهد بود.

کاپلستون: منظور من البته این نیست که خدا، به آن معنی که طرفداران وحدت وجود می‌گویند، حاصل جمع یا منظومهٔ چیزهای خوب است؛ من

وحدت وجودی نیستم، ولیکن عقیده دارم که هر امر خوبی لمحه‌ای از ذات الهی است و از ذات الهی ناشی می‌شود، به‌طوری که، به یک معنی، آن آدمی که امر حقیقتاً خوب را دوست می‌دارد خدا را دوست می‌دارد، ولو اینکه به خدا توجه نداشته باشد. ولی البته قبول دارم که اعتبار این تعبیر از رفتار فرد، مسلماً متکی بر قبول وجود خداست.

راسل: بله، ولی این همان مطلبی است که باید اثبات شود.

کاپلستون: همین طور است، و من برهان مابعدطبیعی را وافی به این مقصود می‌دانم، منتها ما در این خصوص اختلاف نظر داریم.

راسل: ملاحظه کنید، من به نظرم بعضی چیزها خوب‌اند و بعضی چیزهای دیگر بداند. من چیزهایی را که خوب‌اند، چیزهایی که گمان می‌کنم خوب‌اند، دوست می‌دارم، و از چیزهایی که گمان می‌کنم بدند بیزارم. من نمی‌گویم که این چیزها به این دلیل خوبند که در خوبی ذات الهی سهیم‌اند.

کاپلستون: درست، ولی توجیه شما برای تمایز خوبی و بدی چیست، یا اینکه این تمایز را چگونه به نظر می‌آورید؟

راسل: توجیه من در این خصوص بیش از توجیه تمایز بین آبی و زرد نیست. توجیه من برای تمایز بین آبی و زرد چیست؟ من می‌بینم که این دو باهم فرق دارند.

کاپلستون: خوب من قبول دارم، این توجیه بسیار عالی است. شما آبی و زرد را از راه دیدن تمیز می‌دهید. خوبی و بدی را از چه راهی تمیز می‌دهید؟

راسل: از راه احساس.

کاپلستون: از راه احساس. خوب، من هم همین را می‌خواستم بدانم. شما فکر می‌کنید که خوبی و بدی فقط به احساس شما راجع‌اند؟

راسل: خوب، چرا یک چیز زرد به نظر می‌رسد و یک چیز دیگر آبی. من از دولت سر فیزیکدانها می‌توانم به این سؤال کمابیش جواب بدهم. در خصوص اینکه چرا یک چیز را من خوب می‌دانم و یک چیز دیگر را بد، احتمالاً جوابی از همین قبیل هست، منتها هنوز به آن صورت حلاجی نشده است و من نمی‌توانم چنین جوابی به شما بدهم.

کاپلستون: خوب، بگذارید طرز رفتار فرمانده بازداشگاه بلزن را به عنوان مثال در نظر بگیریم. این طرز رفتار به نظر من و شما نامطلوب می‌آید. در نظر آدولف هیتلر ظاهراً این طرز رفتار خوب و مطلوب بوده است. تصور می‌کنم که شما ناچار خواهید بود اذعان کنید که این طرز رفتار برای هیتلر خوب بوده است و برای شما بد.

راسل: نه، من تا این حد پیش نمی‌روم. منظورم این است که به نظر من مردم ممکن است در این مورد هم مثل سایر موارد اشتباه کنند. اگر شما یرقان داشته باشید چیزهایی را زرد می‌بینید که زرد نیستند. شما اشتباه می‌کنید.

کاپلستون: بله، آدم ممکن است اشتباه کند. ولی اگر قضیه فقط مربوط به احساس یا عاطفه باشد باز هم آدم اشتباه می‌کند؟ هیتلر قطعاً تنها کسی بود که می‌توانست در خصوص عواطف خودش حکم کند.

راسل: کاملاً صحیح است که بگوییم آن طرز رفتار موافق عواطف هیتلر بود. اما در خصوص تأثیر آن در میان دیگران چیزهای مختلف می‌توان گفت. می‌توان گفت که اگر فلان چیز فلان تأثیر را در عواطف هیتلر دارد، آن وقت خود هیتلر تأثیر کاملاً متفاوتی در عواطف دیگران دارد.

کاپلستون: قبول. پس در این صورت هیچ محک عینی خارج از احساسات برای محکوم کردن طرز رفتار فرمانده بلزن وجود ندارد؟

راسل: نه بیش از آنچه برای آدم رنگ‌کور وجود دارد، که عیناً در یک همچو وضعی است. ما آدم رنگ‌کور را چرا عقلاً محکوم می‌کنیم؟ نه برای این است که در اقلیت است؟

کاپلستون: من می‌گویم برای اینکه همچو آدمی فاقد یک چیزی است که قاعدتاً جزو طبیعت آدم است.

راسل: بله، اما اگر در اکثریت بود همچو حرفی نمی‌زدیم؟

کاپلستون: پس شما می‌گویید که خارج از احساس هیچ محکی وجود ندارد که ما به‌کمک آن تمایز بین رفتار فرمانده بلزن و رفتار مثلاً سر استافورد کریپس یا اسقف کانتربوری را از هم تمیز بدهیم؟

راسل: احساس در این‌جا قدری بیش از اندازه ساده شده است. ما باید اثرات اعمال و احساسات خودمان نسبت به آن اثرات را هم به حساب بیاوریم. می‌شود این طور استدلال کرد که فلان نوع رویدادها از نوعی هستند که آدم دوست دارد و بهمان نوع از نوعی که آدم دوست ندارد. بعد باید اثرات اعمال را به‌حساب بیاورید. شما خیلی راحت می‌توانید بگویید که اثرات اعمال فرمانده بلزن دردناک و نامطبوع بوده است.

کاپلستون: موافقم، برای همهٔ آدمهای بازداشتگاه خیلی دردناک و نامطبوع بوده است.

راسل: بله، ولی نه تنها برای آدمهای توی بازداشتگاه، بلکه برای آدمهای بیرون هم که دربارهٔ این اعمال فکر کرده‌اند دردناک بوده است.

کاپلستون: بله، در عالم تخیل کاملاً درست است. اما نکتهٔ مورد نظر من همین است. من با آن اعمال موافق نیستم، و می‌دانم که شما هم موافق نیستند. ولی نمی‌فهمم شما براساس چه دلیلی با آن اعمال موافق نیستید، چون‌که آن اعمال بالاخره برای خود فرمانده بلزن که خوشایند بوده‌اند.

راسل: بله، ولی من در این مورد بیش از مورد ادراک رنگ احتیاج

به دلیل ندارم. بعضی مردم هستند که خیال می‌کنند همه چیز زرد است، بعضی مردم یرقان دارند، و من با این مردم موافق نیستم. من نمی‌توانم ثابت کنم که همه چیز زرد نیست، دلیلی برای اثبات این موضوع در دست نیست، ولی بیشتر مردم با من موافق‌اند که همه چیز زرد نیست. و بیشتر مردم هم با من موافق‌اند که فرمانده بلزن اشتباه می‌کرد.

کاپلستون: ببینم، شما به تعهد اخلاقی قایل هستید؟

راسل: جواب این سؤال خیلی مفصل است. در عمل ــ بله. از لحاظ نظری، باید تعهد اخلاقی را به دقت تعریف کنم.

کاپلستون: خوب، شما فکر می‌کنید که کلمهٔ «باید» فقط حاکی از یک طنین اخلاقی است؟

راسل: نه، من چنین چیزی نمی‌گویم، چون‌که همان طور که لحظهٔ پیش می‌گفتم باید اثرات قضیه را هم به حساب بیاوریم، و من گمان می‌کنم که رفتار صحیح آن رفتاری است که از میان همهٔ اعمال ممکن منجر به پدید آمدن بزرگ‌ترین تفاضل ارزش ذاتی بشود، و انسان باید در حکم دادن به صحت امور نتایج احتمالی کار را هم به حساب بیاورد.

کاپلستون: خوب، من مسئلهٔ تعهد اخلاقی را برای این پیش کشیدم که فکر کردم از آن راه می‌توانیم به موضوع وجود خدا نزدیک بشویم. اکثریت عظیم نژاد بشر قایل به تمایز صواب و خطا هستند و همیشه بوده‌اند. به نظر من این اکثریت نسبت به یک تعهد در عالم اخلاق آگاهی دارند. عقیدهٔ من این است که بهترین توجیه ادراک ارزشها و آگاهی نسبت به قانون اخلاقی و تعهد اخلاقی عبارت است از فرض یک مبنای فراتر از حس برای ارزشها و فرض وجود یک وضع کنندهٔ قانون اخلاقی. منظور من از «وضع کنندهٔ قانون اخلاقی» کسی است که به میل و اختیار خود قانون اخلاقی را وضع کرده باشد. در حقیقت به نظر من آن دسته از منکرین

متجدد که در جهت عکس استدلال کرده‌اند، یعنی گفته که «خدا نیست، لذا ارزش مطلق نیست، لذا قانون مطلق نیست،» حرفشان کاملاً منطقی است.

راسل: من از کلمهٔ «مطلق» خوشم نمی‌آید. من فکر نمی‌کنم که هیچ چیز مطلقی وجود داشته باشد، هرچه می‌خواهد باشد. مثلاً همین قانون اخلاقی مدام در تغییر است. در یکی از مراحل تکامل نوع بشر تقریباً همه عقیده داشتند که آدمخواری از فرائض است.

کاپلستون: ولی به نظر من اختلاف در احکام اخلاقی جزیی برهان قاطعی بر ضد کلیت قانون اخلاقی نمی‌شود. بگذارید یک لحظه فرض کنیم که ارزشهای اخلاقی مطلق وجود دارند. حتی براساس چنین فرضی هم باید انتظار داشت که گروههای مختلف مردم برداشتهای متفاوتی از این ارزشها داشته باشد.

راسل: من متمایل به این فکر هستم که کلمهٔ باید، یعنی احساسی که آدم نسبت به این کلمه دارد انعکاسی است از آنچه پدر و مادر یا لله و دایه به آدم گفته‌اند.

کاپلستون: ولی من گمان نمی‌کنم که موضوع «باید» را فقط به وسیلهٔ پدر و مادر یا لله و دایه بشود توجیه کرد. من حقیقتاً نمی‌دانم که این مفهوم را جز به عبارت خود به چه صورتی می‌توان به کسی منتقل کرد. به نظر من اگر یک نظام اخلاقی بر عهدهٔ وجدان بشری باشد، چنین نظامی سوای وجود خدا غیرقابل فهم خواهد بود.

راسل: پس شما ناچارید یکی از این دو چیز را بگویید. یا خدا فقط با عدهٔ کمی از مردم حرف می‌زند ــ از جمله با شخص جناب عالی ــ یا اینکه خدا موقع حرف زدن با وجدان مردمان وحشی مخصوصاً چیزهایی به آنها می‌گوید که حقیقت ندارد.

کاپلستون: ملاحظه کنید، من نمی‌گویم که خدا دستورهای اخلاقی را

به صورت املا به وجدان می‌گوید. مسلماً تصور بشر از محتوی قانون اخلاقی بستگی زیادی به تربیت و محیط دارد. و هر فردی برای تعیین اعتبار اندیشه‌های اخلاقی گروه اجتماعی خود باید عقل خود را به‌کار برد. اما امکان انتقاد از قانون اخلاقی مختار مبتنی بر این فرض است که یک معیار عینی وجود دارد، که یک نظام اخلاقی آرمانی هست، که خود را تحمیل می‌کند (منظورم این است که جنبهٔ اجباری آن مورد قبول است). من فکر می‌کنم که قبول چنین نظام اخلاقی آرمانی‌ای مستلزم قبول امر ممکن است. یعنی حاکی از وجود یک مبنای واقعی برای خداست.

راسل: ولی به نظر من این‌طور می‌رسد که واضع قانون همیشه یا پدر و مادر آدم بوده‌اند یا آدمهایی مثل آنها. از این قبیل واضعین قانون در این عالم خاکی فراوان بوده‌اند، و این‌جا معلوم می‌شود که وجدان اشخاص در مکانها و زمانهای مختلف چرا به این شدت تفاوت می‌کند.

کاپلستون: چیزی که از این‌جا معلوم می‌شود عبارت است از توجیه تفاوت در ادراک ارزشهای اخلاقی جزیی، که در غیر این صورت غیر قابل توضیح است. چیزی که معلوم می‌شود عبارت است از توجیه تغییراتی در هیولای قانون اخلاقی که در دستورهای اخلاقی مورد قبول ملتهای مختلف و افراد مختلف صورت می‌گیرد. اما صورت آن، آن چیزی که کانت اسمش را «واجب قطعی» می‌گذارد، آن «باید»، من حقیقتاً نمی‌فهمم که چگونه آن مفهوم به وسیلهٔ مادر و دایه قابل انتقال می‌تواند باشد؛ چون تا آن‌جا که من می‌بینم، هیچ زبان و عبارت ممکنی وجود ندارد که به آن وسیله بشود این مفهوم را توضیح داد. این مفهوم به عبارتی غیر از خودش قابل تعریف نیست، زیرا که همین که شما این مفهوم را به عبارتی غیر از خودش تعریف کنید آن را توجیه کرده‌اید و دیگر یک «باید» اخلاقی نیست. چیز دیگری است.

راسل: به نظر من معنی «باید» عدم رضایت خیالی یک شخص است. ممکن است عدم رضایت خیالی خدا باشد، ولی به هر حال عدم رضایت خیالی یک شخص است. من فکر می‌کنم معنی «باید» همین است.

کاپلستون: به نظر من آنچه به آسانی از راه تربیت و محیط قابل توجیه است عادات خارجی و منهیات و این قبیل چیزهاست؛ اما همهٔ اینها به نظر من جزو آن چیزی است که من اسمش را هیولای قانون، یا محتوی قانون می‌گذارم. اما مفهوم خود «باید» هرگز به‌وسیلهٔ رییس قبیله یا هیچ‌کس دیگری قابل انتقال نیست، زیرا عبارت دیگری که بتواند ناقل این مفهوم باشد وجود ندارد. به نظر من این قضیه تماماً...[راسل کلام کاپلستون را قطع می‌کند].

راسل: ولی من دلیلی برای این حرف نمی‌بینم. همهٔ ما موضوع انعکاس مشروط را می‌دانیم. می‌دانیم که اگر یک حیوان را عادتاً به خاطر یک نوع کار به خصوص مجازات کنند حیوان از آن کار خودداری خواهد کرد. من فکر نمی‌کنم علت خودداری حیوان این باشد که پیش خودش استدلال کند که «اگر بکنم صاحب عصبانی می‌شود.» حیوان احساس می‌کند که این کار را نباید کرد. در مورد خودمان هم همین کار را می‌توانیم بکنیم و نه بیش از این.

کاپلستون: من دلیلی نمی‌بینم که فرض کنیم حیوان نسبت به تعهد اخلاقی آگاهی دارد؛ و وقتی که حیوان فرمان ما را اطاعت نمی‌کند ما مسلماً او را اخلاقاً مسئول نمی‌دانیم. ولیکن آدم نسبت به تعهد اخلاقی و ارزشها آگاهی دارد. من دلیلی نمی‌بینم که فرض کنیم انسان را هم می‌توان مثل حیوان «مشروط» کرد، و فکر نمی‌کنم که اگر هم بتوانیم بخواهیم این کار را بکنیم. اگر روانشناسی رفتاری صحیح می‌بود، در آن صورت هیچ فرق عینی بین نرون امپراطور و فرانسیس قدیس وجود نمی‌داشت. آقای لرد

راسل، من از این احساس ناگزیرم که شما فرمانده بلزن را اخلاقاً مسئول می‌دانید، و خود شما در تحت هیچ شرایطی به آن صورت عمل نمی‌کردید، ولو اینکه تصور می‌کردید، یا دلایلی می‌داشتید که تصور کنید، که تفاضل خوشبختی نژاد بشر به واسطهٔ آن طرز رفتار وحشتناک یک عده آدم ممکن است بیشتر بشود.

راسل: نخیر. من از رفتار سگ هار هم تقلید نمی‌کنم. اما اینکه من این کار را نمی‌کنم واقعاً ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

کاپلستون: نخیر. اما اگر شما مسئلهٔ صواب و خطا را از لحاظ مسلک بهره جویی و به عبارت عواقب امور بخواهید توضیح بدهید، ممکن است گفته شود ــ و من خیال می‌کنم که بعضی از نازیهای نجیب‌تر هم می‌گفتند ــ که هرچند جای تأسف است که آدم ناچار باشد این‌طور رفتار کند، اما در عاقبت کار تفاضل خوشبختی بیشتر خواهد بود. من فکر نمی‌کنم شما این حرف را بزنید، بله؟ من فکر می‌کنم شما بگویید که این نوع عمل خطاست، و فی‌حدذاته خطاست، قطع نظر از اینکه تفاضل کلی خوشبختی بیشتر بشود یا نشود. و اگر شما حاضر باشید چنین چیزی بگویید، آن وقت به نظر من شما محکی برای تشخیص صواب و خطا دارید که به هر حال بیرون از دایرهٔ احساس است. به نظر من قبول این نکته در نهایت امر به قبول یک مبنای نهایی ارزشها، یعنی خدا، منجر می‌شود.

راسل: به نظر من ما داریم خلط مبحث می‌کنیم. آن چیزی که ما باید دربارهٔ اعمال از روی آن حکم کنیم احساس مستقیم نیست، بلکه احساس نسبت به عواقب و اثرات است. و من هیچ شرایطی را نمی‌توانم اذعان کنم که در تحت آنها فلان طرز رفتار، مثل رفتاری که گفتید، فایده‌ای داشته باشد. من هیچ شرایطی را نمی‌توانم تصور کنم که در تحت آنها این قبیل

رفتار بتواند آثار و عواقب مفید داشته باشد. من فکر می‌کنم اشخاصی که تصور می‌کنند آثار و عواقب مفیدی بر این قبیل رفتار مترتب است خودشان را گول می‌زنند. اما اگر شرایطی وجود داشته باشد که تحت آنها چنین رفتاری بتواند نتیجهٔ مفیدی بدهد، در آن صورت ممکن است ناگزیر باشم که ولو از روی بی‌میلی بگویم «خوب، من این کارها را دوست نمی‌دارم، ولی به آنها رضایت می‌دهم.» چنان‌که به قانون جزا رضایت می‌دهم، در حالی که از مجازات عمیقاً بیزارم.

کاپلستون: خوب، شاید وقت آن باشد که من نظرگاه خودم را خلاصه کنم. من برای دو چیز استدلال کردم. اول اینکه وجود خدا از لحاظ فلسفی به وسیلهٔ برهان مابعدطبیعی قابل اثبات است، دوم اینکه فقط وجود خداست که به احوال دینی و اخلاقی بشر معنی می‌بخشد. من شخصاً عقیده دارم که طرز توجیه شما در مورد احکام اخلاقی به پیش آمدن تعارض بین نظریات شما و احکام خود به خودی شما منجر می‌شود. به علاوه، نظریهٔ شما تعهد اخلاقی را توجیه و طرد می‌کند، و توجیه و طرد کردن غیر از توجیه کردن است. در خصوص برهان مابعدطبیعی، ظاهراً ما در این خصوص توافق نظر داریم که آنچه جهان نامیده می‌شود متشکل از امور ممکن است. یعنی متشکل از اموری است که هیچکدام از آنها وجود خود را توجیه نمی‌کنند. شما می‌گویید که سلسلهٔ امور احتیاج به توجیه ندارد: من می‌گویم که اگر امر واجب ــ امری که باید باشد و نتواند نباشد ــ وجود نمی‌داشت، هیچ چیز وجود نمی‌داشت. عدم تناهی سلسلهٔ امور ممکن، اگر هم اثبات شود، ربطی به قضیه ندارد. یک چیزی وجود دارد؛ لذا باید چیزی باشد که این نکته را توجیه کند، و آن چیز امری خواهد بود بیرون از سلسلهٔ امور ممکن. اگر شما تا این حد را قبول می‌کردید آن وقت

ما می‌توانستیم بپردازیم به اینکه آیا آن امر متشخص است و خوب است و هکذا. در خصوص نکته‌ای که بحث شد، من گمان می‌کنم که آنچه گفتم موافق نظر اکثریت عظیم فلاسفهٔ قدیم باشد.

شما ظاهراً معتقدید که امور موجود فقط هستند، و من مجاز نیستم که مسئلهٔ توجیه وجود آنها را طرح کنم. اما من میل دارم این نکته را خاطرنشان کنم که این موضوع از تحلیل منطقی برنمی‌آید. این نکته حاکی از فلسفه‌ای است که محتاج دلیل است. گمان می‌کنم ما به بن‌بست رسیده‌ایم، چون‌که مفاهیم ما از فلسفه تفاوت دارد. به نظر من چیزی را که من جزیی از فلسفه می‌دانم شما کل فلسفه می‌دانید ــ دست‌کم تا آن‌جا که فلسفه جنبهٔ تعلقی دارد. اگر بنده را ببخشید، به نظر من علاوه بر دستگاه منطقی خودتان ــ که اسمش را جدید گذاشته‌اید در مقابل منطق قدیم (که صفت آسیب‌پذیری است)ــ شما قایل به فلسفه‌ای هستید که تحلیل منطقی نمی‌تواند آن را تسجیل کند. به هر حال مسئلهٔ وجود خدا یک مسئلهٔ وجودی است و تحلیل منطقی مستقیماً کاری به مسایل وجودی ندارد. بنابراین به نظر من اعلام کردن اینکه اصطلاحات خاص یک دسته از مسایل بیمعنی هستند به این دلیل که این اصطلاحات در دستهٔ دیگری از مسایل ضرورت ندارند، به این معنی است که از همان ابتدا ماهیت و دامنهٔ فلسفه را تعیین کرده باشیم، و این خود یک عمل فلسفی است که احتیاج به توجیه دارد.

راسل: خوب، من هم میل دارم چند کلمه‌ای به عنوان خلاصهٔ حرفهای خودم بیان کنم. اولاً در خصوص برهان مابعد طبیعی: من معانی اصطلاحاتی از قبیل «ممکن‌الوجود» یا امکان توجیه را به آن معنی که مورد نظر حضرت کاپلستون است قبول ندارم. به نظر من کلمهٔ امر ممکن یا

ممکن‌الوجود ناگزیر امری را متبادر به ذهن می‌کند که فاقد آن جنبه‌ای است که می‌شود اسمش را گذاشت کیفیت عَرَضی بودن ــ یعنی که فقط هست ــ و این به نظر من درست نیست، مگر به معنای علّی محض. گاهی می‌شود یک چیز را به عنوان نتیجهٔ یک چیز دیگر توجیه کرد؛ ولی این فقط ارجاع یک چیز به چیز دیگر است، و به نظر من هیچ چیزی آن توجیهی را که حضرت کاپلستون می‌گوید ندارد. همچنین «ممکن‌الوجود» نامیدن چیزها هم معنی ندارد، زیرا چیز دیگری نیست که این چیزها آن باشد. این از این. و اما در خصوص اتهام حضرت کاپلستون که من منطق را کل فلسفه می‌دانم ــ به هیچ وجه این طور نیست. من به هیچ وجه منطق را کل فلسفه نمی‌دانم. به نظر من منطق از اجزای اساسی فلسفه است و منطق را باید در فلسفه به‌کار برد، و من گمان می‌کنم که در این خصوص من و ایشان اتفاق نظر داریم. در زمانی که منطقی که ایشان به‌کار می‌برند تازه بود ــ یعنی در حدود زمان ارسطو ــ لازم بود که دربارهٔ آن مقدار زیادی قیل و قال کنند؛ ارسطو دربارهٔ منطق زیاد قیل و قال کرده است. حالا این منطق پیر و محترم شده است و قیل و قال درباره‌اش لازم نیست؛ ولی این‌طور نیست که من بگویم منطق کل فلسفه است ــ گمان نمی‌کنم. به نظر من قسمت مهمی از فلسفه است. و وقتی که من می‌گویم که برای فلان یا بهمان کلمه معنایی سراغ ندارم، این یک موضع جزئی است که من به واسطهٔ کشفیات خودم از راه تفکر دربارهٔ آن کلمه به آن رسیده‌ام. این یک موضع کلی نیست که همهٔ کلماتی که در مابعدطبیعه به‌کار می‌روند مهمل‌اند، یا چیزی از این قبیل که واقعاً عقیدهٔ من نیست.

در خصوص برهان اخلاقی. من از مطالعهٔ تاریخ یا مردمشناسی می‌بینم که آدمهایی وجود دارند که کارهایی را فریضهٔ خود می‌دانند که به نظر من

وحشتناک است، و مسلماً من نمی‌توانم برای هیولای تعهد اخلاقی منشأ الهی قایل بشوم و حضرت کاپلستون هم چنین چیزی از من نمی‌خواهد. ولی من فکر می‌کنم که حتی صورت تعهد اخلاقی هم وقتی که به این صورت درآید که آدم پدر خودش را بخورد یا نمی‌دانم چه، به نظر من چیز خیلی قشنگ و شریفی نیست. و لذا من نمی‌توانم برای این معنی از تعهد اخلاقی هم منشأ الهی قایل بشوم، به خصوص که از راههای دیگر به آسانی قابل توجیه است.

۱۰

تقاضای روشن‌اندیشی

کلمات دو کار دارند: از یک طرف مطالب را بیان می‌کنند، و از طرف دیگر عواطف را برمی‌انگیزند. کار اخیر قدیم‌تر است، و همان کاری است که جانوران موقع غرش کردن انجام می‌دهند، و پیش از زبان پدید آمده است. در انتقال از توحش به تمدن، یکی از مهم‌ترین عناصر افزایش کاربرد کلمات است برای بیان مطلب نسبت به تحریک و تهییج. اما در زمینهٔ سیاست کمتر کاری در این حیث انجام گرفته است. اگر من بگویم که مساحت مجارستان فلان تعداد کیلومتر مربع است، فقط مطلبی را بیان کرده‌ام؛ اما وقتی که می‌گویم مساحت اتحاد جماهیر شوروی یک ششم ربع مسکون است، بیان من بیشتر جنبهٔ عاطفی دارد.

معنی «دموکراسی»

همهٔ کلمات متداول در مشاجرات سیاسی، با آنکه هر کدام در کتاب لغت معنی معینی دارند، در استعمال معانیشان برحسب تمایلات سیاسی گوینده فرق می‌کند، و فقط از حیث قدرت برانگیختن عواطف شدید با هم توافق دارند. کلمهٔ «آزادی» ("liberty") در ابتدا به معنی فقدان تسلط خارجی بود؛ بعد به معنی محدودیت قدرت سلطنت درآمد؛ سپس، در ایام

رواج نظریهٔ «حقوق بشر»، معنی‌اش مبدل شد به جهات مختلفی که تصور می‌کردند از آن جهات فرد باید از دخالت قدرت دولت آزاد باشد؛ و سرانجام در دست هگل این کلمه معنی «آزادی حقیقی» به خود گرفت، که چیزی بیش از اجازهٔ مؤدبانهٔ اطاعت از پلیس نیست. در زمان ما هم لفظ «دموکراسی» دارد دچار یک چنین تحولی می‌شود. «دموکراسی» در ابتدا به معنی حکومت اکثریت بود، با مقدار کمابیش نامعینی آزادی فردی؛ بعد به معنی اغراض آن حزب سیاسی درآمد که نمایندهٔ منافع مردم فقیر بود، به این حساب که فقرا در همه جا اکثریت دارند. در قدم بعدی این کلمه به معنی اغراض رهبران آن حزب درآمد. اکنون در اروپای شرقی و قسمت بزرگی از آسیا به معنی حکومت مستبدانهٔ کسانی است که در یک زمان گذشته هوادار فقرا بوده‌اند ولی حالا هواداریشان از فقرا منحصر به خراب کردن خانهٔ اغنیاست ـ غیر از اغنیایی که به معنی جدید کلمه «دموکرات» باشند. این یک طریق تهییج سیاسی بسیار مؤثر و موفق است. مردمی که مدتهای دراز فلان کلمه را همراه فلان عاطفه شنیده‌اند، وقتی که باز آن کلمه را بشنوند همان عاطفه را احساس خواهند کرد، هرچند که معنی آن کلمه فرق کرده باشد. چند سال دیگر که برای سفر آزمایش به کرهٔ ماه داوطلب لازم شد، اگر اسم ماه را «میهن عزیز» بگذارند داوطلب آسان‌تر پیدا خواهد شد.

همان‌طور که در علم و فلسفهٔ علمی رسم است، در امر تعلیم و تربیت هم باید رسم بشود که به کودکان بیاموزند کلمات را به معانی دقیق به‌کار برند، نه با عواطف گنگ و مبهم. من به تجربه می‌دانم که مطالعهٔ فلسفهٔ علمی عملاً در این موضوع مؤثر است. دو سه سال پیش از درگرفتن جنگ اخیر من در یک کنگرهٔ بین‌المللی فلسفهٔ علمی در پاریس شرکت داشتم. شرکت‌کنندگان از کشورهای متعدد و مختلف بودند، و دولتهاشان گرفتار

اختلافات سختی بودند که ظاهراً جز از راه زور قابل حل نبود. اعضای کنگره در ساعات کار نکات بغرنج منطق و نظریهٔ معرفت را بحث می‌کردند و ظاهراً هیچ توجهی به امور جهان نداشتند، اما در لحظات فراغت انواع مسایل دشوار سیاست بین‌المللی را مورد رسیدگی قرار می‌دادند. من حتی یک بار هم ندیدم که یک کدام از آنها تعصب میهنی از خود نشان بدهد یا به سبب خشم از درک قوت استدلالاتی که بر ضد منافع ملی‌اش می‌شد غافل شود. اگر آن کنگره می‌توانست حکومت جهان را به دست گیرد، و افراد آن هم از طرف ساکنان کرهٔ مارس در برابر خشم مردم متعصب که بی‌شک بر ضد کنگره برانگیخته می‌شدند مورد حمایت قرار می‌گرفتند، می‌توانست به تصمیمات عادلانه‌ای برسد، بی‌آنکه ناچار شود اعتراضات اقلیتها را در میان خود نادیده بگیرد. اگر دولتهای عضو آن کنگره خواسته بودند می‌توانستند جوانان را به همین اندازه بی‌غرض بار بیاورند. اما نخواستند. دولتها در مدارس بیشتر مایلند تخم عدم تعقل و نفرت و سوء ظن و حسد بکارند، و این تخم خیلی آسان در ذهن آدمیزاد ریشه می‌دواند.

تعصب سیاسی چنان قوی است و چنان موافق طبع بشر است که استعمال دقیق زبان را در محیط سیاسی در قدم اول اصلاً نمی‌توان تعلیم داد. آسان‌تر این است که از کلماتی شروع کنیم که بالنسبه کمتر تعصب‌آمیز باشند. تعلیم اولیهٔ بیطرفی فکری ممکن است شباهتی هم به کلبیت داشته باشد. مثلاً کلمهٔ «حقیقت» را در نظر بگیرید، که پاره‌ای از مردم آن را با ترس و حرمت به‌کار می‌برند و پاره‌ای دیگر مثل پنتیوس پیلات Pontius Pilate با تحقیر. تعلیم‌یابنده وقتی که بار اول بشنود که «حقیقت از صفات جملات است» یکه خواهد خورد، زیرا که او عادت ندارد بزرگی یا سخافت را به جملات نسبت بدهد. یا کلمهٔ «نامتناهی» را در نظر بگیرید.

مردم می‌گویند متناهی قادر به فهم نامتناهی نیست؛ اما اگر شما از ایشان بپرسید که «منظور شما از نامتناهی چیست، و ذهن انسان به‌چه معنی نامتناهی است؟» فوراً اوقاتشان تلخ می‌شود. در حقیقت کلمهٔ «نامتناهی» معنی کاملاً دقیقی دارد که ریاضیدانها به آن داده‌اند و مثل هر نکتهٔ ریاضی دیگری به خوبی قابل فهم است.

داشتن تجربه در فن بیرون کشیدن بار عاطفی از کلمات و قرار دادن معنی روشن منطقی به‌جای آن برای کسی که بخواهد در بلوای تبلیغات هیجان‌آمیز حواسش پرت نشود بسیار مفید است. در ۱۹۱۷ وودرو ویلسون اصل بزرگ خودمختاری ملل را اعلام کرد، که برحسب آن هر ملتی حق داشت حاکم بر امور خود باشد؛ ولی متأسفانه فراموش کرد تعریف کلمهٔ «ملت» را به اصل خود ضمیمه کند. آیا ایرلند یک ملت است؟ بله، البته. آیا اولستر شمال شرقی یک ملت است؟ پروتستانها گفتند بله، کاتولیکها گفتند نه، وکتاب لغت هم در این باب ساکت بود. تا به امروز هم هنوز این مسئله لاینحل مانده است، و مناظراتی که در این باب صورت می‌گیرد در سیاست ایالات متحده نسبت به بریتانیای کبیر مؤثر خواهد بود. در زمان کرنسکی یک خانهٔ تک در پتروگراد آن زمان خود را یک ملت اعلام کرد و به‌حق برای آزادی خود به‌تلاش پرداخت و از پرزیدنت ویلسون تقاضا کرد که پارلمان جداگانه‌ای برای آن خانه تشکیل دهد. منتها مردم گفتند که اهل آن خانه شورش را درآورده‌اند. اگر پرزیدنت ویلسون در دقت منطقی تعلیم یافته بود، ضمیمه‌ای به‌اصل خود می‌افزود و می‌گفت که غرض از ملت جماعتی است که از فلان تعداد کمتر نباشند. منتها این ضمیمه به‌اصل ویلسون صورت دلخواه و اختیاری می‌داد و قوت تأثیر آن را از میان می‌برد.

ترجمهٔ مسایل به صورت انتزاعی

یکی از فنون مفیدی که فلسفهٔ علمی به انسان می‌آموزد عبارت است از تبدیل مسایل از صورت ملموس به صورت انتزاعی. مثلاً این مسئله را در نظر بگیرید: آیا مردم ایرلند حق داشتند اعتراض کنند به اینکه با بریتانیای کبیر جزو یک دولت دموکراتی قرار بگیرند؟ هر امریکایی رادیکالی خواهد گفت بله. آیا مسلمانان هم در مقابل هندوها همین حق را دارند؟ از میان ده نفر رادیکال امریکایی نه نفر در جواب این سؤال سابقاً می‌گفتند نه. من نمی‌خواهم بگویم که هیچکدام از این دو مسئله از راه تبیین انتزاعی حل خواهد شد، ولی می‌گویم که اگر به جای آن دو مسئلهٔ مشخص یک مسئلهٔ انتزاعی قرار دهیم که در آن حروف الف و ب جای ملل یا جوامعی را که ما نسبت به آنها تعصب داریم بگیرند، خیلی آسان‌تر خواهد شد که ببینیم در رسیدن به راه حل بیطرفانه چه ملاحظاتی باید در نظر گرفته شود.

مسایل سیاسی را نه با درست اندیشیدن تنها می‌توان حل کرد، و نه با درست احساس کردن تنها. درست اندیشیدن ممکن است در بررسی واقعیات امور مؤثر باشد، اما برای آنکه دانش نیروی حرکت به دست آورد احساس درست لازم است. اگر میل به رفاه عمومی وجود نداشته باشد، هیچ دانشی باعث اقدام به‌کاری که افزایش سعادت نوع بشر در آن باشد نخواهد شد. ولی بسیاری از مردم ممکن است تحت تأثیر شهوات بد عمل کنند و خودشان ندانند که چه می‌کنند، و چون به‌محض تفکر و تعقل موضوع برایشان مدلل شود غالباً می‌توان آنها را وادار کرد طوری عمل کنند که از آن کمتر زیان و ستیزه برخیزد. من یقین دارم که اگر مدارس در سراسر جهان به‌وسیلهٔ یک مرجع بین‌المللی اداره می‌شدند، و اگر این مرجع استعمال کلماتی را که برای ایجاد شور و هیجان به‌کار برده

می‌شوند روشن می‌کرد، نفرتی که اکنون میان ملل و ارباب عقاید و احزاب سیاسی هست به زودی ناپدید می‌شد و حفظ صلح در جهان کار آسانی می‌بود. فعلاً کسانی که طرفدار روشن‌اندیشی و مخالف دشمنیهای متقابل خانه‌برانداز هستند باید به‌کار خود ادامه دهند، نه فقط بر ضد شهواتی که طبیعت انسان به آنها تمایل دارد، بلکه نیز بر ضد نیروهای متشکل تعصب و زورگویی دیوانه‌وار. در این مبارزه اندیشهٔ روشن منطقی، هرچند فقط یکی از عوامل است، سهم مهمی بر عهده دارد.

۱۱

دانش و حکمت

بیشتر مردم موافقند که در عصر ما با آنکه دانش از اعصار گذشته خیلی بیشتر رفته، حکمت به تناسب افزایش نیافته است. اما همین‌که بخواهیم «حکمت» را تعریف کنیم و طریقه‌های افزایش آن را ببینیم که چیست، موافقت مردم پایان می‌یابد. من می‌خواهم ابتدا بپرسم که حکمت چیست، و بعد ببینم که برای آموختن چه باید کرد.

من فکر می‌کنم که چند عامل در حکمت دخالت دارد. نخستین عامل به نظر حس تناسب است. یعنی توانایی به حساب آوردن همهٔ عوامل مهم هر مسئله و قایل شدن وزن لازم برای آنها. این کار اکنون از سابق دشوارتر شده است، و علت آن وسعت و پیچیدگی دانش است که انواع متخصصان گوناگون باید داشته باشند. مثلاً فرض کنید که شما مشغول تحقیق در علم پزشکی هستید. کار مشکلی است و ممکن است همهٔ نیروی فکری شما را صرف خود کند. در نتیجه وقت آن را نخواهید داشت که نتایج کشفیات یا اختراعات خود را در خارج از زمینهٔ پزشکی مورد مطالعه قرار دهید. فرض کنیم که شما موفق شوید (چنان‌که پزشکی جدید موفق شده است) میزان مرگ و میر را نه تنها در اروپا و امریکا بلکه در آسیا و افریقا نیز بسیار پایین بیاورید. این کار یک نتیجهٔ کاملاً ناخواسته هم دارد، و آن این‌که در

جاهای پرجمعیت جهان مقدار غذا کفایت نکند و سطح زندگی پایین بیاید. یا مثال دیگری را در نظر بگیرید که در حال حاضر همه در نظر دارند: انسان ساختمان اتم را از روی میل بیغرضانه به‌کسب دانش مطالعه می‌کند و از قضا وسیلهٔ از میان بردن نسل بشر را در دست مشتی مردم دیوانه قرار می‌دهد. در این مورد جستجوی دانش زیان‌بخش می‌شود، مگر آنکه همراه با حکمت باشد؛ و حکمت به‌معنی بینش همه جانبه لزوماً نزد متخصصانی که در جستجوی دانشند وجود ندارد.

اما بینش همه جانبه برای تشکیل حکمت کافی نیست باید نوعی آگاهی نسبت به‌غایات زندگی انسان وجود داشته باشد. این را می‌توان با مطالعهٔ تاریخ روشن کرد. بسیاری از تاریخ‌نویسان برجسته بیش از خیر شر رسانده‌اند، زیراکه امور واقع را از دریچهٔ تعصبات خودشان مورد بررسی قرار داده‌اند. هگل دارای فلسفهٔ تاریخی است که از حیث همه جانبه بودن هیچ کم و کسری ندارد، زیراکه از قدیم‌ترین ایام شروع می‌شود و تا آیندهٔ نامعین ادامه می‌یابد. اما مهم‌ترین درس تاریخی که هگل می‌خواست در سر مردم فرو کند این بود که از سال ۴۰۰ میلادی تا زمان خود او آلمان مهم‌ترین کشور دنیا و پرچمدار ترقی بوده است. شاید بتوان آن بینش همه‌جانبه راکه تشکیل دهندهٔ حکمت است آن‌قدر گسترش داد که نه تنها فکر بلکه احساس را هم در بر بگیرد. کم نیستند آدمهایی که دانش وسیع دارند اما احساسشان تنگ است. این گونه آدمها آن چیزی راکه من حکمت می‌نامم ندارند.

تنها در امور عمومی نیست که حکمت لازم است؛ حکمت در زندگی خصوصی هم ضرورت دارد. برای انتخاب هدفهایی که انسان باید دنبال کند، و برای رهایی از تعصبات شخصی حکمت لازم است. حتی هدفی که اگر قابل حصول باشد دنبال کردنش عین حکمت است، اگر اصولاً غیر

قابل حصول شناخته شود دنبال کردنش خلاف حکمت خواهد بود. بسیاری از مردم در زمانهای گذشته عمرشان را صرف پیدا کردن کیمیا و اکسیر حیات می‌کردند. بی‌شک اگر مطلوب خود را پیدا می‌کردند خدمات بزرگی به نوع بشر کرده بودند؛ اما چنان‌که می‌دانیم فقط عمر خود را تلف کردند. برای آنکه راه دور نرویم قضیهٔ دو نفر به اسم فلان و بهمان را در نظر بگیرید که از همدیگر نفرت دارند و از زور نفرت همدیگر را به خاک سیاه می‌نشانند. فرض کنیم که شما به سراغ آقای فلان بروید و بپرسید «شما چرا از آقای بهمان نفرت دارید؟» بی‌شک او صورت وحشتناکی از صفات زشت آقای بهمان را برای شما خواهد شمرد، که بعضی راست و بعضی دروغ است. فرض کنیم که شما بعد به سراغ آقای بهمان می‌روید، و او هم عین همان صفات زشت راست و دروغ را برای شما می‌شمارد. حالا فرض کنیم که به پیش آقای فلان بر می‌گردید و به او می‌گویید «تعجب خواهید کرد که بدانید آقای بهمان دربارهٔ شما عین همان حرفهایی را می‌زند که شما دربارهٔ او می‌زنید،» و به پیش آقای بهمان هم می‌روید و نظیر این حرف را می‌زنید. اولین نتیجهٔ این کار البته افزایش نفرت طرفین خواهد بود، زیرا که هر یک از بی‌انصافی دیگری وحشت خواهد کرد. اما اگر حوصلهٔ کافی و نفوذ کلام کافی داشته باشید ممکن است موفق بشوید که هر کدام از این آقایان را قانع کنید که آن دیگری فقط سهم متعارفی از رذایل بشری را دریافت داشته است، و دشمنی آنها برای هر دوشان ضرر دارد. اگر توانستید این کار را بکنید، اندکی حکمت به کار بسته‌اید.

من گمان می‌کنم جوهر حکمت آزاد شدن است، آزاد شدن از سلطهٔ این زمان و این مکان حاضر. ما از خودبینی حواس خود گریزی نداریم. دید و صوت و لمس با جسم ما وابسته‌اند و آنها را نمی‌توانیم از شخصیت خود منفک کنیم. عواطف ما هم بر همین قیاس از خود ما آغاز می‌شوند.

کودک احساس گرسنگی یا ناراحتی می‌کند، و جز وضع جسمانی خودش چیزی در او مؤثر نیست. با گذشت سالها، افق کودک به تدریج گسترده می‌شود و به همان نسبت که اندیشه‌هایش کمتر شخصی و کمتر وابسته به وضع جسمانی می‌گردند، حکمت به دست می‌آورد. این البته درجات دارد.

هیچکس نمی‌تواند جهان را با بیطرفی مطلق در نظر بیاورد؛ و اگر هم می‌توانست، مشکل می‌توانست زنده بماند. و امکان دارد که انسان مدام به این حالت بیطرفی نزدیک‌تر شود، از یک طرف با اطلاع بر اموری که قدری از زمان و مکان حاضر دورند، و از طرف دیگر با قایل شدن وزن لازم برای این امور در احساس خویش. این طرز برخورد با بیطرفی است که رشد حکمت را تشکیل می‌دهد.

آیا حکمت به این معنی را می‌توان تعلیم داد؟ و اگر بتوان، آیا تعلیم دادن آن باید یکی از هدفهای تعلیم و تربیت باشد؟ من به هر دو سؤال جواب مثبت می‌دهم. روزهای یکشنبه به ما می‌گویند که ما باید همسایه‌مان را مثل خودمان دوست بداریم. در شش روز هفته به ما تلقین می‌کنند که از او نفرت داشته باشیم. شاید بگویید که این حرف مهمل است، چون آن کسانی که به ما تلقین می‌کنند ازشان نفرت داشته باشیم همسایهٔ ما نیستند. ولی به یاد داشته باشید که در دستور اخلاقی کتاب مقدس برای مثال گفته شده بود که سامری همسایهٔ ماست. ما اکنون اصراری نداریم که از سامریها نفرت داشته باشیم، و لذا متوجه نکتهٔ مورد نظر کتاب مقدس نمی‌شویم. اگر بخواهید متوجه این نکته بشوید به جای سامری برحسب مورد کمونیست یا ضد کمونیست بگذارید. شاید اعتراض شود که نفرت داشتن از کسانی که زیان می‌رسانند حق است. من گمان نمی‌کنم. اگر شما از آن کسان نفرت داشته باشید احتمال غالب این

است که شما هم به همان اندازه زیان برسانید، و بسیار بعید است که بتوانید آنها را وادار کنید که از طریق شر خودشان منصرف بشوند. نفرت داشتن از بدی خود نوعی وابستگی به بدی است. راه نجات فهمیدن و تحمل کردن است، نه نفرت ورزیدن. مقصودم مدافعه از عدم مقاومت نیست. ولی می‌گویم که مقاومت، اگر قرار باشد در جلوگیری از گسترش بدی مؤثر بیفتد، باید با عالی‌ترین درجهٔ فهم و تحمل همراه شود، و با کمترین مقدار زوری که با بقای آن خوبی‌ای که در نگه‌داریش می‌کوشیم سازگار باشد.

غالباً می‌گویند این نظر گاهی که من از آن مدافعه کردم با قوت عمل سازگار نیست. من گمان نمی‌کنم تاریخ این عقیده را تأیید کند. ملکه الیزابت اول در انگلیس و هانری چهارم در فرانسه در دنیایی زندگی می‌کردند که تقریباً همهٔ افراد آن متعصب بودند، چه در طرف پروتستان و چه در طرف کاتولیک. هر دو از اشتباهات زمان خود رها ماندند و هر دو، به واسطهٔ رهایی، مفید واقع شدند، و مسلماً بی‌تأثیر نبودند. ابراهام لینکلن یک جنگ بزرگ را رهبری کرد، بی‌آنکه هیچ از آنچه من حکمت می‌نامم دور شود.

گفتم که تا حدی حکمت را می‌توان تعلیم داد. گمان می‌کنم که این تعلیم باید یک عنصر فکری و عقلی بزرگ‌تر از آنچه در درس اخلاق هست داشته باشد. گمان می‌کنم نتایج مصیبت‌باری را که نفرت و تنگ‌نظری برای اشخاص متنفر و تنگ‌نظر داشته است می‌توان درس داد. من گمان نمی‌کنم لازم باشد دانش و اخلاق اینقدر از هم جدا باشند. درست است که انواع اختصاصی دانش که برای مهارتهای خاص لازم است چندان ارتباطی با حکمت ندارد، اما این نوع دانش را با بررسیهای وسیع‌تری که آن را در مجموع فعالیتهای بشری در جای خود قرار می‌دهد باید تکمیل کرد. حتی بهترین مردمان فنی هم باید افراد فعال جامعه باشند؛

و وقتی که من می‌گویم افراد جامعه مقصودم افراد جامعهٔ جهانی است، نه جامعهٔ فلان و بهمان کشور خاص. با هر افزایش در دانش و فن، حکمت ضروری‌تر می‌شود؛ زیرا که هر افزایش از این قبیل توانایی ما را برای اجرای اغراضمان بیشتر می‌کند. و لذا اگر اغراض ما عاری از حکمت باشد توانایی ما را برای کارهای بد افزایش می‌دهد. امروز جهان بیش از هر زمان دیگر نیاز به حکمت دارد، و اگر دانش افزایش یابد، در آینده جهان بیش از امروز به حکمت نیاز خواهد داشت.